CHRISTOPHER LASCH

GANADOR DEL NATIONAL BOOK AWARD ★ 1980 ★

Capitán Swing

LA CULTURA DEL NARCISISMO

La vida en una era de
expectativas decrecientes

LA CULTURA DEL NARCISISMO

La vida en una era de
expectativas decrecientes

CHRISTOPHER LASCH

Traducción de

Jaime Collyer

Capitán Swing

LA CULTURA DEL NARCISISMO

La vida en una era de expectativas decrecientes

A Kate.

«Porque, en mi opinión, es sabia
y hermosa, si mis ojos me son fieles,
y fiel, como bien lo ha demostrado;
y así, hermosa y sabia y fiel como es ella,
ha de habitar en mi alma perseverante».

El mercader de Venecia,
acto II, escena VI

Prefacio

Transcurrido medio siglo desde que Henry Luce proclamara «el siglo de Norteamérica», la confianza de los norteamericanos ha declinado hasta llegar a un nivel insospechadamente bajo. Quienes hasta hace poco soñaban con el dominio del mundo vacilan hoy ante la mera idea de tener que gobernar la ciudad de Nueva York. La derrota en Vietnam, el estancamiento económico y el agotamiento inminente de los recursos naturales han provocado una oleada de pesimismo en las altas esferas, que empieza a difundirse en el resto de la sociedad a medida que la gente va perdiendo confianza en sus líderes. Una análoga crisis de confianza invade otras naciones capitalistas. En Europa, la renovada fuerza de los partidos izquierdistas, el resurgimiento de los movimientos fascistas y la oleada terrorista dan cuenta, por distintas vías, de la vulnerabilidad de los regímenes vigentes y del agotamiento de las tradiciones establecidas. Incluso Canadá, que fue durante largo tiempo un bastión de la más inalterable formalidad burguesa, enfrenta desde hace años, en el movimiento separatista de Quebec, una amenaza contra su existencia misma como nación.

Las dimensiones internacionales del actual malestar sugieren que no se lo puede atribuir a una falta de valor de los norteamericanos. El conjunto de la sociedad burguesa parece haber agotado, en todas partes, su propia reserva de ideas

constructivas. Ha perdido tanto la capacidad como la voluntad de enfrentar las dificultades que amenazan arrollarla. La crisis política del capitalismo refleja una crisis general de la cultura occidental, manifiesta en una desesperación generalizada por comprender el curso de la historia contemporánea o someterlo a alguna forma de conducción racional. Hace mucho tiempo que el liberalismo, la teoría política de la burguesía en ascenso, perdió su capacidad de explicar los hechos en el mundo del estado del bienestar y de las grandes corporaciones multinacionales; pero nada ha conseguido sustituirlo hasta ahora. Sumido en la bancarrota política, el liberalismo está a su vez en franca bancarrota intelectual. Las ciencias que él mismo alentara, que alguna vez confiaron en su habilidad para disipar las tinieblas de su época, ya no brindan explicaciones satisfactorias de los fenómenos que se declaraban ansiosas por dilucidar. La teoría económica neoclásica ya no puede explicar la coexistencia de desempleo e inflación; la sociología ha renunciado al intento de bosquejar una teoría general de la sociedad moderna; la psicología académica renuncia al desafío que planteó Freud y se repliega a la medición de cuestiones triviales. Las ciencias naturales, tras de exagerados alegatos en beneficio propio, anuncian que la ciencia no ofrece ninguna cura milagrosa de los males sociales.

En las humanidades, la desmoralización ha llegado al punto de admitirse de forma generalizada que los estudios humanísticos nada pueden aportar al entendimiento del mundo moderno. Los filósofos ya no se ocupan de explicar la naturaleza de los hechos ni pretenden sugerirnos cómo vivir. Los estudiantes de literatura no tratan los textos como una representación del mundo real, sino como un reflejo del estado espiritual de su creador. Los historiadores se doblegan ante una «sensación de irrelevancia de la historia», según David Donald, «y de inquietud ante la era en la que estamos entrando».[1] Puesto que la cultura liberal siempre

dependió tanto del estudio de la historia, un ejemplo particularmente revelador del colapso al que se enfrenta esa cultura lo ofrece el colapso de la fe en la historia, que antes rodeaba a la práctica de llevar un registro de los acontecimientos públicos con un aura de dignidad moral, de patriotismo y de optimismo político. Los historiadores suponían, en el pasado, que los hombres aprendían de sus errores. Ahora que el futuro nos parece problemático e incierto, el pasado resulta «irrelevante», incluso para quienes dedican sus vidas a investigarlo. «La era de la abundancia ha concluido», escribe Donald. «Las "lecciones" que nos brinda el pasado de Norteamérica son, hoy por hoy, no solo irrelevantes, sino peligrosas […]. Puede que la faceta más provechosa de mi propia función sea la de despertarlos [a los estudiantes] del hechizo que ejerce la historia, ayudarlos a apreciar la irrelevancia del pasado […], [para] recordarles lo poco que los seres humanos controlan su propio destino».

Esta es la visión desde arriba: la visión desesperanzada del futuro, ampliamente compartida, hoy, por los que gobiernan la sociedad, los que moldean la opinión pública y supervisan el conocimiento científico del que depende la propia sociedad. Si, por otra parte, preguntamos al hombre común por su perspectiva individual, nos toparemos con infinidad de indicios que confirman la impresión de que el mundo moderno se enfrenta al futuro sin mayores esperanzas. Y, a la vez, con otra cara de la moneda, que sirve para matizar esa impresión y nos sugiere que la civilización occidental puede aún generar los recursos morales para trascender su crisis actual. Una desconfianza omnipresente hacia quienes ejercen el poder ha vuelto a la sociedad cada vez más difícil de gobernar, algo de lo que la clase gobernante insiste en quejarse sin entender su propio aporte a tal dificultad; pero esa misma desconfianza puede suministrarnos el fundamento de una novedosa capacidad de autogobierno, la cual acabaría por suprimir la necesidad misma que dio origen a una clase

gobernante en primera instancia. Lo que a los ojos de los científicos políticos parece apatía electoral bien puede representar un escepticismo saludable respecto de un sistema político donde la mentira pública se ha vuelto endémica y modalidad rutinaria. La desconfianza hacia los expertos puede contribuir a atenuar la dependencia de esos mismos expertos que ha ido invalidando la aptitud para la autoayuda.

La burocracia moderna ha minado las tradiciones precedentes de la acción a nivel local, cuya revitalización y difusión representa hoy la única esperanza de que surja una sociedad decente tras el naufragio del capitalismo. La inadecuación de las soluciones dictadas desde arriba obliga hoy a la gente a idear soluciones desde la base. El desencanto con las burocracias gubernamentales ha comenzado a difundirse a las burocracias empresariales, los centros reales del poder en la sociedad contemporánea. En pueblos pequeños y vecindarios urbanos populosos, incluso en los suburbios, hombres y mujeres han iniciado modestos experimentos de cooperación mutua, diseñados para defender sus derechos ante las corporaciones y el Estado. El «distanciamiento de la política», como lo entiende la élite empresarial y política, puede significar la negativa creciente del ciudadano a tomar parte en el sistema político como un consumidor de espectáculos prefabricados. En otras palabras, puede no significar en absoluto un ausentarse de la política, sino el principio de una revuelta política de carácter general.

Es mucho lo que podría escribirse acerca de los signos de esta nueva forma de vida en Occidente. Este libro, sin embargo, describe el estilo de vida que hoy agoniza: la cultura del individualismo competitivo, que en su propia decadencia ha llevado la lógica del individualismo al extremo de una guerra de todos contra todos y la búsqueda de la felicidad al punto muerto de una preocupación narcisista por el yo. Las estrategias de supervivencia narcisista se presentan hoy como la emancipación

de las condiciones represivas del pasado, dando pie a una «revolución cultural» que reproduce los peores rasgos de la civilización en vías de derrumbarse cuya crítica realiza. El radicalismo cultural se ha vuelto tan de buen tono, y tan pernicioso el apoyo que inconscientemente provee al orden establecido, que cualquier crítica de la sociedad contemporánea que aspire a trascender lo superficial deberá criticar, al mismo tiempo, buena parte de lo que actualmente viene con la etiqueta del radicalismo.

Los hechos han vuelto las críticas liberacionistas de la sociedad moderna —y, también, buena parte de la crítica marxista temprana— desesperanzadamente obsoletas. Muchos sectores radicalizados hacen recaer, aún, su indignación en la familia autoritaria, la moral sexual represiva, la censura literaria, la ética del trabajo y otros pilares del orden burgués debilitados o arrasados por el propio capitalismo avanzado. Estos sectores no ven que la «personalidad autoritaria» no es, a estas alturas, el prototipo del hombre económico. El mismo hombre económico ha dado paso al hombre psicológico de nuestra época: el último producto del individualismo burgués. El nuevo narcisismo está obsesionado, no por la culpa, sino por la ansiedad. No busca infligir sus propias certezas a otros, sino encontrar un sentido a la vida. Liberado de las supercherías del pasado, duda incluso de la realidad de su propia existencia. Relajado y tolerante en la superficie, halla escasa utilidad en los dogmas de la pureza racial y étnica, aunque a la vez extraña la seguridad que brindan las lealtades grupales y considera a todo el mundo como un rival ante las prebendas que otorga un Estado paternalista. Sus actitudes sexuales son permisivas antes que puritanas, aunque su emancipación de los viejos tabúes no le trae la paz en lo sexual. Ferozmente competitivo en su necesidad de aprobación y aclamación, desconfía de la competencia porque la asocia, de manera inconsciente, con un impulso desbocado de destrucción.

De aquí su repudio por las ideologías competitivas que florecieron en una fase anterior del desarrollo capitalista, y su desconfianza hasta de sus manifestaciones controladas en los deportes y el juego. A la vez que abriga profundos impulsos antisociales, ensalza la cooperación y el trabajo en equipo. Alaba el respeto a las normas y regulaciones, en la íntima convicción de que ellas no se aplican a su caso. Codicioso, en el sentido de que sus antojos no tienen límite, no acumula bienes y provisiones para el futuro, al estilo de los individuos también codiciosos que vivían en la economía política del siglo XIX, pero exige gratificaciones inmediatas y vive en un estado de deseo inagotable, perpetuamente insatisfecho.

El narcisista no se interesa en el futuro, en parte debido al poco interés que tiene en el pasado. Le cuesta internalizar asociaciones felices o crearse un fondo de recuerdos atesorables con los cuales enfrentar la última fase de la vida, que, aun en el mejor de los casos, siempre supone para él una fuente de tristeza y dolor. En una sociedad narcisista —una sociedad que otorga cada vez más prominencia a los rasgos narcisistas y que los alienta—, la devaluación cultural del pasado no solo refleja la pobreza de las ideologías predominantes, que han perdido su asidero en la realidad y abandonado el intento de controlarla, sino la pobreza de la vida interior del propio narcisista. Una sociedad que ha hecho de la «nostalgia» un bien comercializable dentro del intercambio cultural desecha de prisa la idea de que la vida pasada fue, en cualquier sentido, más importante que la actual. Después de trivializar el pasado, por la vía de equipararlo con estilos de consumo pasados de moda, con modas y actitudes descartadas, la gente de hoy se resiente con cualquiera que parta del pasado en los análisis serios de las circunstancias presentes o intente valerse del pasado como un criterio para enjuiciar la época actual. El dogma de la crítica actual equipara esas referencias al pasado con una manifestación de nostalgia. Como

ha señalado Albert Parr, este tipo de razonamiento «deja fuera prácticamente cualquier conclusión a la que se haya llegado hasta ahora y cualquier valor al que uno se haya adherido en el curso de su experiencia personal, puesto que esas mismas experiencias son siempre parte del pasado y, por ende, quedan circunscritas al terreno de la nostalgia».[2]

Analizar las complejidades de nuestro vínculo con el pasado bajo el rótulo de la «nostalgia» sustituye con eslóganes toda la crítica social objetiva con la cual esta actitud pretende que se la asocie. La burla de buen tono con que hoy se recibe, de forma automática, cualquier evocación atesorable del pasado explota los prejuicios de una sociedad seudoprogresista en nombre del orden establecido. Pero ahora sabemos —gracias a la obra de Christopher Hill, E. P. Thompson y otros historiadores— que varios de los movimientos más radicalizados del pasado han extraído su fuerza y sustento del mito o el recuerdo asociado a una época dorada, a un pasado aún más remoto. Este hallazgo histórico refuerza la conclusión psicoanalítica de que los recuerdos entrañables son un recurso psicológico indispensable en la madurez, y que quienes no pueden refugiarse en vínculos pasados y entrañables sufren abrumadores tormentos. La confianza en que en cierto modo todo tiempo pasado fue mejor no descansa en absoluto en una ilusión sentimentaloide; tampoco conduce a una mirada involucionista o a una esclerosis reaccionaria de la voluntad política.

Mi enfoque del pasado es justamente el opuesto al de David Donald. En lugar de considerarlo un estorbo sin utilidad alguna, veo el pasado como un tesoro político y psicológico del cual extraemos las reservas (no necesariamente como «lecciones») que necesitamos para lidiar con el futuro. La indiferencia de nuestra cultura ante el pasado —que fácilmente deriva a franca hostilidad y rechazo— nos provee una prueba palmaria de la bancarrota en que se halla sumida esta cultura. La actitud

predominante, tan jovial y orientada al futuro en la superficie, deriva de un empobrecimiento narcisista de la psiquis y de la incapacidad de cimentar nuestras necesidades en las vivencias de la satisfacción y la conformidad. En lugar de basarnos en nuestra propia experiencia, permitimos que los expertos definan nuestras necesidades por nosotros y luego nos preguntamos cómo es que esas necesidades jamás parecen quedar satisfechas. «A medida que las personas se transforman en alumnos aptos del aprendizaje de cómo necesitar —escribe Iván Illich—, la habilidad de moldear los deseos a partir de la satisfacción experimentada se convierte en una aptitud tan escasa que solo se observa en los muy ricos o en quienes se hallan seriamente desabastecidos».[3]

Por todas estas razones, la devaluación del pasado se ha transformado en uno de los síntomas más relevantes de la crisis cultural de la que se ocupa este libro, que a menudo se apoya en la experiencia histórica para explicar lo que está errado en nuestros esquemas actuales. En un análisis a fondo, esa negación del pasado, que en la superficie parece una actitud progresista y optimista, encarna la desesperación de una sociedad incapaz de enfrentar el futuro.

---

[1] *The New York Times*, 8 de septiembre de 1977.

[2] A. E. Parr, «Problems of reason, feeling and habitat», *Architectural Association Quarterly* I, 1969, p. 9.

[3] Iván Illich, *Toward a History of Needs,* Nueva York: Pantheon, 1978, p. 31.

I

El movimiento por la apertura de conciencia y la invasión social del *self*

«El ser de Marivaux es, según Poulet, un hombre sin pasado ni futuro, que renace en cada momento. Los instantes son puntos organizados en una línea, pero lo que cuenta es el instante, no la línea. El ser "marivaudiano" carece, en algún sentido, de historia. Lo que ha ocurrido antes no tiene consecuencias. Vive permanentemente sorprendido. Es incapaz de predecir sus propias reacciones frente a los acontecimientos. Está constantemente sobrepasado por los acontecimientos. Le rodea una sensación de estar en ascuas, desconcertado».

DONALD BARTHELME[4]

«Solo es irritante pensar que a uno le gustaría estar en algún otro lugar. Ahora estamos aquí».

JOHN CAGE[5]

La merma del sentido de la historicidad

Con el siglo XX a punto de concluir, aumenta la convicción de que muchas otras cosas están también concluyendo. Nuestra época vive obsesionada con anuncios de tormenta, presagios de toda índole e indicios de catástrofe. Esta «sensación terminal», que ha contribuido a perfilar una vasta porción de la literatura del siglo XX, impregna ahora el imaginario popular. El holocausto nazi, la

amenaza de aniquilación nuclear, el agotamiento de los recursos naturales, las fundadas predicciones de un desastre ecológico inminente han dado contenido a profecías poéticas, otorgando concreción histórica a la pesadilla o al anhelo de muerte que la vanguardia estética ya había puesto de manifiesto. La pregunta por si el mundo habrá de concluir su andadura envuelto en fuego o en hielo, en un estallido o en medio de un gemido, ha dejado de interesar exclusivamente a los artistas. El desastre inminente se ha convertido en una preocupación cotidiana, un lugar común tan habitual que ya nadie considera la forma como se podría evitar el desastre. La gente dedica su energía a las diversas estrategias posibles de supervivencia, a medidas diseñadas para prolongar la vida o a programas garantizados para asegurarse buena salud y tranquilidad espiritual.[6]

Quienes excavan refugios antiatómicos viven con la esperanza de sobrevivir rodeados de los últimos productos de la moderna tecnología. Los comuneros del ámbito rural se adhieren al plan opuesto: liberarse de esa dependencia de la tecnología y sobrevivir así a su destrucción o colapso. Un visitante de una comuna en Carolina del Norte escribe: «Todo el mundo parece compartir esta sensación de que se viene el Día del Juicio». Stewart Brand, editor del *Whole Earth Catalogue*, informa de que «las ventas del *Survival Book* (Libro de supervivencia) aumentan de manera vertiginosa; es uno de nuestros productos de más rápida salida».[7] Ambas estrategias reflejan la desesperación creciente de una sociedad en proceso de cambio, incluso la desesperación por entenderla, sensación que también subyace en el culto a la «expansión de conciencia», a la salud y al «crecimiento» personales, tan predominantes hoy en día.

Tras el torbellino político de los años sesenta, los ciudadanos occidentales se replegaron a cuestiones puramente personales. Sin esperanzas de mejorar su vida en ninguna de las formas que verdaderamente importan, la gente se convenció de que lo

importante era la mejoría psíquica personal: contactar con los sentimientos, ingerir alimentos saludables, tomar lecciones de *ballet* o danza del vientre, imbuirse de la sabiduría oriental, trotar, aprender a «relacionarse», superar el «miedo al placer». Inofensivas en sí mismas, estas búsquedas, cuando son elevadas a la categoría de programa y se envuelven en la retórica de la autenticidad y la apertura de conciencia, implican un alejamiento de la política y un rechazo del pasado reciente. Desde luego, pareciera que Occidente, y Estados Unidos en particular, no solo busca olvidar los años sesenta y los disturbios callejeros, la Nueva Izquierda, las revueltas en los campus, Vietnam, Watergate y el Gobierno de Nixon, sino también su pasado colectivo en sentido amplio, algo apreciable incluso en la asepsia con que Estados Unidos celebró ese pasado al cumplir su bicentenario como nación. La película *El dormilón*, de Woody Allen, estrenada en 1973, supo captar con exactitud el ánimo predominante en los años setenta. Planteada, atinadamente, como una parodia de la ficción futurista, la cinta emplea múltiples formas para transmitirnos el mensaje de que «las soluciones políticas no funcionan», como Allen dice claramente en determinado momento. Al preguntársele por aquello en lo que cree, tras haber descartado la política, la religión y la ciencia, declara: «Creo en el sexo y la muerte: dos experiencias que ocurren una sola vez en la vida».

Vivir el momento es la pasión dominante: vivir para uno mismo, no para nuestros predecesores o para la posteridad. Estamos perdiendo de forma vertiginosa un sentido de la continuidad histórica, el sentido de pertenencia a una secuencia de generaciones originada en el pasado y que habrá de prolongarse en el futuro. La pérdida del sentido de la historicidad —en particular, la erosión de cualquier preocupación seria por la posteridad— diferencia a la crisis espiritual de estos años de otras irrupciones de credos milenaristas con los que guarda

alguna semejanza superficial. Muchos analistas se aferran a dicha semejanza para entender la «revolución cultural» en la era contemporánea, ignorando los rasgos que la diferencian de las religiones del pasado. En 1973, Leslie Fiedler proclamó una «nueva era de la fe». Poco después, Tom Wolfe interpretó el nuevo narcisismo como «un tercer gran despertar», una irrupción de religiosidad orgiástica, de perfiles extáticos.[8] Jim Hougan, en un libro que parece al mismo tiempo la crítica y el elogio de la decadencia contemporánea, compara el estado de ánimo actual con el milenarismo de la Edad Media tardía. «Las ansiedades medievales no son muy distintas de las del presente», escribe. Entonces como ahora las convulsiones sociales dieron pie a «sectas milenaristas».[9]

Pero tanto Hougan como Wolfe brindan, sin advertirlo, evidencias que socavan una interpretación religiosa del «movimiento de apertura de conciencia». Hougan advierte que la supervivencia se ha transformado en «el tópico de los años setenta», y el «narcisismo colectivo» en la actitud dominante. Puesto que la sociedad no tiene futuro, tiene sentido vivir solo el momento, fijar la mirada en nuestro «desempeño particular», transformarnos en expertos en nuestra propia decadencia, cultivar una «autoatención trascendental». Estas no son actitudes relacionables con las irrupciones milenaristas conocidas. Los anabaptistas del siglo XVI esperaban el Apocalipsis no con una atención trascendental a sí mismos, sino con una mal disimulada impaciencia por la época dorada a la que, se suponía, habría de dar paso. Tampoco eran indiferentes al pasado. Los movimientos milenaristas de esa época están impregnados de la vieja tradición popular del «rey durmiente»: el líder que habrá de volver un día al seno de su comunidad y restaurar una era dorada y perdida. El Revolucionario del Alto Rin, autor anónimo del *Libro de los cien capítulos*, declaraba: «Los germanos tuvieron alguna vez el mundo en sus manos y volverán a tenerlo, y con más poderío que

nunca». Predecía que el Federico II resucitado, «Emperador de los Últimos Días», reinstauraría el primitivo credo germano, trasladando la capital de la cristiandad de Roma a Trier, aboliendo la propiedad privada y nivelando las diferencias entre pobres y ricos.[10]

Esas tradiciones, a menudo asociadas con la resistencia nacional ante conquistadores foráneos, han florecido en múltiples ocasiones y de muy diversas formas, incluida la visión cristiana del Juicio Final. Su contenido igualitario y seudohistórico sugiere que incluso los credos pasados y más alejados de la realidad daban cuenta de una esperanza de justicia social y de un sentido de continuidad con las generaciones anteriores. Lo que caracteriza a la mentalidad «supervivencial» de la actualidad es la ausencia de estos valores. La «cosmovisión que surge entre nosotros», escribe Peter Marin, se centra «exclusivamente en el *self*» y considera la «supervivencia individual como su único bien». Tom Wolfe intenta identificar los rasgos peculiares de la religiosidad contemporánea y advierte que, «históricamente hablando, la mayoría de la gente nunca ha vivido su vida con la idea de que "solo se vive una vez". En lugar de ello, la ha vivido asumiendo la vida de sus ancestros y de sus herederos».[11] Estas observaciones bordean nítidamente la esencia del problema, pero contradicen, por cierto, su propia caracterización del nuevo narcisismo como un tercer gran despertar.[12]

La sensibilidad terapéutica

El clima dominante en la sociedad contemporánea es terapéutico, no religioso. La gente de hoy no se muestra ávida de salvación personal, y no digamos ya de una época dorada anterior, sino de un sentimiento, de una ilusión momentánea de bienestar personal, de salud y seguridad psíquicas. Incluso el radicalismo de los años sesenta no sirvió, a muchos de los que se adhirieron

a él por razones personales antes que políticas, como un credo sucedáneo, sino como una terapia. Las posturas políticas radicalizadas llenaban existencias vacías, brindaban un sentido y un propósito. En su recuerdo de los *weathermen*, Susan Stern describía su atracción por el lenguaje, un rasgo que parece deber más a la psiquiatría y a la medicina que a la religión. Al evocar su disposición mental durante las manifestaciones callejeras en 1968 en la Convención Nacional del Partido Demócrata, en Chicago, describía más bien su estado de salud: «Me sentía bien. Sentía el cuerpo flexible y fuerte y esbelto, preparado para correr varios kilómetros, y mis piernas desplazándose con seguridad, ágilmente». Y unas páginas más adelante, nos dice: «Me sentía verdadera». Más de una vez explica que la asociación con gente importante la hacía sentir importante. «Sentía que era parte de una vasta red de gente muy intensa, estimulante y brillante».[13] Cuando los líderes que había idealizado la decepcionaban, como ocurre siempre, buscaba nuevos héroes que los sustituyeran, con la esperanza de ampararse en su «brillantez» y superar su propia sensación de irrelevancia. En su presencia se sentía «fuerte y sólida»…, hasta redescubrirse asqueada cuando el desencanto resurgía debido a la «arrogancia» de quienes había admirado, a «su desprecio hacia todos los que los rodean».

Múltiples detalles del recuento de Stern sobre los *weathermen* resultarán con seguridad conocidos a los estudiosos de la mentalidad revolucionaria de otras épocas: el fervor de su compromiso revolucionario, las disputas interminables y bizantinas en torno al dogma político, la «autocrítica» implacable a que los miembros de la secta eran continuamente exhortados, el intento de remodelar cada faceta de la propia existencia de acuerdo con la fe revolucionaria. Pero todo movimiento revolucionario se nutre de la cultura de su época, y este en particular contenía ciertos elementos que permiten identificarlo de inmediato como un producto de la sociedad occidental en una era

de expectativas decrecientes. La atmósfera en que vivían los *weathermen* —una atmósfera de violencia y riesgos constantes, de drogas, promiscuidad sexual, caos psicológico y moral— no era tanto el fruto de la tradición revolucionaria anterior como del torbellino y la angustia narcisista de la sociedad contemporánea. Su preocupación por la salud mental, junto a su dependencia de otros para su sentido del ser, diferencian a Susan Stern del buscador religioso que deriva a la esfera política para encontrar en ella una forma secularizada de salvación. Stern necesitaba consolidar alguna identidad, no subsumir la suya en una causa mayor. Por otra parte, el narcisista difiere, en la tenue cualidad de su sentido del ser, de una categoría temprana de individualista detectable en nuestra sociedad occidental, el «Adán norteamericano» analizado por R. W. B. Lewis, Quentin Anderson, Michael Rogin y analistas del siglo XIX como Tocqueville.[14] El narcisista contemporáneo mantiene alguna semejanza superficial, por su cualidad ensimismada y sus fantasías de grandeza, con el «*self* imperial» que tan a menudo festeja la literatura norteamericana del siglo XIX. El Adán norteamericano, igual que sus descendientes actuales, buscaba liberarse del pasado y tener lo que Emerson denominó «una relación primigenia con el universo». Los escritores y oradores estadounidenses del siglo XIX repetían una y otra vez, de muy diversas maneras, la doctrina de Jefferson acerca de que la Tierra pertenece a los vivos. La ruptura con Europa, la abolición de la primogenitura y el debilitamiento de los lazos familiares dieron sustento a la creencia (que se reveló después como una ilusión) de que los norteamericanos, y solo ellos entre todos los pueblos, podían evitar la influencia enmarañante del pasado. Imaginaban, según Tocqueville, que «la totalidad de su destino estaba en sus manos». Las condiciones sociales predominantes en Estados Unidos, escribió, rompieron el nexo que unía a una generación con la anterior. «La trama de lo temporal se rompe a cada

instante y se borra la senda trazada por las generaciones. Quienes estuvieron antes son rápidamente olvidados; nadie tiene la menor idea acerca de quiénes vendrán: el interés del individuo queda restringido a los que viven en estrecha consanguinidad con él».[15]

Algunos críticos han descrito el narcisismo actual en términos similares. Las nuevas terapias engendradas por el movimiento del potencial humano enseñan, según Peter Marin, que «la voluntad individual es todopoderosa y determina absolutamente nuestro destino», con lo cual exacerban el «aislamiento del *self*».[16] Esta línea de argumentación se inscribe en una bien consolidada tradición norteamericana de pensamiento social. El alegato de Marin para que se reconozca el «terreno firme y grandioso que es la comunidad» evoca a Van Wyck Brooks, quien criticaba a los trascendentalistas de Nueva Inglaterra por ignorar «el terreno firme y genial que es la tradición».[17] El propio Brooks, al formular su condena de la cultura norteamericana, se inspiró en críticos tempranos como Santayana, Henry James, Orestes Brownson y Tocqueville.[18] La tradición crítica que ellos establecieron puede aún revelarnos infinitas cosas acerca del individualismo ilimitado y sus males, pero debe replantearse para absorber las diferencias entre el «adanismo» decimonónico y el narcisismo de nuestra época. La crítica del «privatismo», aunque ayuda a mantener viva la necesidad de la comunidad, se ha vuelto más y más engañosa porque renuncia a la posibilidad de una auténtica intimidad. Puede que el ciudadano contemporáneo no haya podido, como sus predecesores, establecer alguna forma de vida en común, pero las tendencias integradoras de la moderna sociedad industrial han socavado, a la par, su «aislamiento». Al subordinar buena parte de sus habilidades técnicas a la empresa, ese individuo hoy es incapaz de cubrir sus propias necesidades materiales. A medida que la familia no solo pierde sus funciones productivas, sino muchas de las reproductivas, hombres y

mujeres ya ni siquiera pueden arreglárselas para criar a sus hijos sin la ayuda de expertos diplomados. La atrofia de antiguas tradiciones de autosustento ha erosionado la competencia en una esfera tras otra de lo cotidiano y ha convertido al individuo en dependiente del Estado, de las grandes corporaciones y otras burocracias.

El narcisismo representa la dimensión psicológica de esa dependencia. Pese a sus ocasionales ilusiones de omnipotencia, la autoestima del narcisista depende de otros. No puede vivir sin una audiencia que lo admire. Su liberación aparente de nexos familiares y constreñimientos institucionales no lo es al punto que le permita sostenerse solo ni gozarse en su individualidad. Por el contrario, ella contribuye a su inseguridad, que solo consigue superar si ve su «grandioso *self*» reflejado en la atención que los demás le brindan o adhiriéndose a quienes irradian celebridad, poder y carisma. Para el narcisista, el mundo es un espejo, mientras que el individualista descarnado lo veía como un páramo agreste y vacío que había de ser moldeado según el diseño que él mismo proponía.

En el imaginario norteamericano del siglo XIX, ese vasto continente que se extendía hacia el oeste simbolizaba a la vez la promesa y la amenaza de escapar del pasado. El Oeste representaba una posibilidad de edificar una sociedad nueva, sin el obstáculo de las inhibiciones feudales, pero era al mismo tiempo la tentación de dejar de lado la civilización y volver al estado salvaje. Mediante la laboriosidad compulsiva y la represión sexual implacable, el norteamericano decimonónico consiguió una frágil victoria sobre el ello. La violencia que ejerció sobre los indios y sobre la naturaleza no se originaba en impulsos incontenibles, sino en el superyó anglosajón, temeroso del salvajismo del Oeste porque era la objetivación del salvajismo dentro de cada cual. A la vez que celebraban el romanticismo de la nueva frontera en la literatura popular, los norteamericanos

imponían en la práctica un orden nuevo y férreo sobre lo agreste, un orden diseñado para mantener a raya los impulsos y dar rienda suelta a la codicia. La acumulación de capital, por sí misma, sublimaba los apetitos y subordinaba el interés propio al servicio que se prestaba a las generaciones futuras. En el fragor de la conquista del Oeste, el pionero norteamericano desahogaba plenamente su rapacidad y crueldad homicidas, pero entendía el fruto de todo ello —no sin recelo, como se manifiesta en un culto nostálgico por la inocencia perdida— como una comunidad pacífica, respetable y devota, segura para sus mujeres y sus hijos. Imaginaba que su prole, criada bajo la influencia moralmente refinadora de la «cultura» femenina, crecería para transformarse en ciudadanos norteamericanos austeros, respetuosos de las leyes, bien domesticados; la consideración de las ventajas que ellos heredarían justificaba las fatigas y lo excusaba por sus frecuentes caídas en la brutalidad, el sadismo y la violación.

Los ciudadanos de hoy no se ven sobrepasados por la sensación de tener infinitas posibilidades, sino por la trivialidad del orden social que han erigido. Habiendo interiorizado los constreñimientos sociales con que antiguamente intentaban mantener las posibilidades dentro de márgenes civilizados, se sienten hoy abrumados por un aburrimiento que los aniquila, como animales cuyos instintos se hubieran atrofiado en cautiverio. La vuelta al estado salvaje representa una amenaza tan mínima que añoran precisamente una modalidad de vida agreste, instintiva. La gente de hoy se queja de cierta incapacidad para sentir. Cultiva experiencias más vividas, busca devolver vitalidad a un cuerpo alicaído, intenta revivir los apetitos gastados. Condena al superyó y exalta la sensualidad perdida. Los habitantes del siglo XX han erigido tanta barrera psicológica ante las emociones fuertes, y han investido esas defensas con tanta energía derivada de impulsos prohibidos, que ya no

recuerdan lo que es estar inundado por el deseo. Tienden, en lugar de ello, a consumirse de ira, lo que deriva de las defensas erigidas ante el deseo y da lugar a nuevas defensas contra la propia ira. Blandos y sumisos y muy sociables en apariencia, los individuos hierven de ira por dentro, algo para lo cual una sociedad burocrática de gran densidad y sobrepoblada solo alcanza a idear unas pocas vías legítimas de salida.

El crecimiento de la burocracia crea una red intrincada de relaciones interpersonales, recompensa las habilidades sociales y hace insostenible el egotismo desbocado del Adán norteamericano. Pero también erosiona las formas de autoridad patriarcal y debilita, por esa vía, el superyó social, antiguamente representado por los padres, los maestros y los predicadores. Pese a todo, el declinar de la autoridad institucionalizada, en una sociedad ostensiblemente permisiva, no conduce a un «declinar del superyó» en cada individuo. En lugar de ello alienta el desarrollo de un superyó severo y punitivo, que, en ausencia de restricciones sociales autorizadas, deriva buena parte de su energía psicológica de los impulsos destructivos del ello. Los elementos inconscientes, irracionales, del superyó llegan a controlar su funcionamiento. A medida que las figuras de autoridad van perdiendo «credibilidad» en la sociedad moderna, el superyó individual deriva cada vez más de las fantasías infantiles primitivas acerca de los padres —fantasías cargadas de furia y sadismo— y no de los ideales interiorizados del yo, que se forman merced a experiencias posteriores con modelos de comportamiento social venerados y respetados.[19]

La lucha por mantener el equilibrio psíquico en una sociedad que exige sumisión a las normas de interacción social, pero rehúsa fundamentar esas normas en un código ético de conducta, alienta una modalidad de ensimismamiento que tiene poco en común con el narcisismo primario del *self* imperial. Los elementos arcaicos dominan cada vez más en la estructura de la

personalidad y «el yo se encoge», en los términos de Morris Dickstein, «en un estado pasivo, primitivo, en que el mundo sigue estando no creado, no configurado».[20] El imperial, egomaníaco y devorador de experiencias, regresa a la condición de un yo grandioso y narcisista, infantil y vacío: un «agujero negro y húmedo», como dice Rudolph Wurlitzer en *Nog*, «donde todo acaba por alojarse tarde o temprano. Yo permanezco cerca de la entrada, despachando al interior lo que va siendo introducido a presión, escuchando y asintiendo. Me he ido diluyendo poco a poco dentro de esta cavidad».

Acosado por la ansiedad, la depresión, un vago descontento, una sensación de vacío interior, el «hombre psicológico» del siglo XX no busca el engrandecimiento ni la trascendencia espiritual, sino estar en paz, pero en unas circunstancias que militan de manera creciente contra esa paz. Y sus principales aliados en esa lucha por la serenidad son los terapeutas, no los sacerdotes ni quienes predican a nivel popular la autoayuda o modelos exitosos como el de «los líderes de la industria»; el individuo recurre a ellos con la esperanza de lograr el equivalente moderno de la salvación, la «salud mental». La terapia se ha consolidado como un sucedáneo tanto del individualismo descarnado como de la religión, pero ello no implica que el «triunfo de lo terapéutico» se haya transformado en un nuevo credo por derecho propio. La terapia constituye un anticredo, del que no siempre se puede estar seguro, y no porque se adhiera a explicaciones racionales o a estrategias científicas de curación, como quieren hacernos creer quienes la practican, sino porque la sociedad moderna «no tiene futuro» y, por tanto, no se preocupa de nada que trascienda sus necesidades inmediatas. Aunque los terapeutas hablan de la necesidad de encontrar «un sentido» de las cosas y «amor», definen el amor y el sentido simplemente como la satisfacción de los requerimientos emocionales del paciente. Difícilmente se les ocurre —y no hay razón para ello, dada la naturaleza de la

empresa terapéutica— alentar al individuo a que subordine sus necesidades e intereses a los de los demás, a algo o alguien, a alguna causa o una tradición fuera de sí mismo. El «amor» como autosacrificio o autohumillación, el «sentido» como sujeción a una forma de lealtad superior: estas sublimaciones golpean la sensibilidad terapéutica por su cualidad intolerablemente opresiva, ofensiva para el sentido común y perjudicial para la salud y el bienestar individuales. Liberar a la humanidad de esas ideas obsoletas del amor y el deber se ha convertido en la misión de las terapias posfreudianas y particularmente de sus conversos y divulgadores, para quienes la salud mental implica la superación de las inhibiciones y la gratificación inmediata de cada impulso.

De la política al examen de uno mismo

Habiendo desplazado a la religión como el marco organizador de la cultura occidental, la perspectiva terapéutica amenaza con desplazar a su vez a la política, el último refugio de la ideología. La burocracia transforma los pesares colectivos en problemas personales, susceptibles de intervención terapéutica. Una de las mayores contribuciones de la Nueva Izquierda de los años sesenta a la comprensión del fenómeno político fue su aclaración de este proceso, de esta trivialización del conflicto político. En los años setenta, sin embargo, muchos de los antiguos sectores «radicalizados» se plegaron a la nueva sensibilidad terapéutica. Rennie Davis dejó las posturas políticas extremas para seguir al Maharaj Ji, el gurú adolescente. Abbie Hoffman, antiguo líder de los *yippies*, decidió que era más importante arreglarse la cabeza que seguir movilizando muchedumbres. Su antiguo asociado, Jerry Rubin, al alcanzar el umbral tan temido de la treintena y encontrarse cara a cara con sus temores y ansiedades privados, se trasladó de Nueva York a San Francisco, donde consumía

vorazmente —apoyado en unos ingresos aparentemente inagotables— en los supermercados espirituales de la Costa Oeste. «En cinco años —declara—, de 1971 a 1975, experimenté en carne propia el electrochoque, la terapia gestáltica, la bioenergética, el *rolfing*, los masajes, el trote diario, los alimentos saludables, el taichí, Esalen, la hipnosis, la danza contemporánea, la meditación, el método Silva de control mental, el grupo Arica, la acupuntura, la terapia sexual, la terapia reichiana y la Casa More: un cursillo de Nueva Conciencia con todo un surtido de posibilidades».[21]

En sus memorias, publicadas bajo el coqueto título de *Growing (Up) at 37*, Rubin da testimonio de los saludables efectos de su régimen terapéutico. Tras varios años de haber descuidado su cuerpo, se dio «permiso para ser saludable» y perdió rápidamente alrededor de quince kilos. Los alimentos sanos, el trote diario, el yoga, las saunas, los quiroprácticos y acupuntores lo hicieron sentir, a sus treinta y siete años, «como de veinticinco». El progreso espiritual resultó igualmente gratificante e indoloro. Se despojó de su armadura protectora, su sexismo, su «adicción al amor», y aprendió «a quererme a mí mismo lo suficiente para no necesitar a un tercero que me haga feliz». Llegó a la conclusión de que su postura revolucionaria encubría una forma de «condicionamiento puritano» que ocasionalmente lo hacía sentirse incómodo con su propia fama y con las gratificaciones materiales asociadas. No fue preciso, al parecer, ningún esfuerzo psicológico demasiado extenuante para convencer a Rubin de que «está bien disfrutar de las recompensas vitales que el dinero trae consigo».

Aprendió a situar el sexo «en el lugar adecuado» y a disfrutarlo sin revestirlo de ningún significado «simbólico». Sometido a la influencia de una serie de curanderos psicológicos, montó en cólera contra sus progenitores y contra ese «juez» virtuoso y castigador que tenía dentro, aprendiendo después a «perdonar»

a sus progenitores y a su propio superyó. Se cortó el pelo y se afeitó y «me gustó lo que vi». Ahora «entraba en una habitación y nadie sabía quién era yo, pues no encajaba con la imagen que tenían de mí. Tenía treinta y cinco años, pero parecía de veintitrés».

Rubin ve su «viaje al interior de sí mismo» como parte del «movimiento de conciencia de sí mismo» de los años setenta. Aun así, hay pocos indicios de que este «autoexamen masivo» diera pie a una mayor comprensión de sí a nivel personal o colectivo. La «conciencia de sí mismo» sigue enlodada por los clichés liberacionistas. Rubin analiza la «hembra que hay en mí», la necesidad de un enfoque más abierto de la homosexualidad y de «hacer las paces» con sus progenitores como si estos lugares comunes representaran algún valioso esclarecimiento (*insight*) acerca de la condición humana. Como el hábil manipulador que era de lo que está en boga, un fanático de los medios y un propagandista confeso, supone que todas las ideas, los rasgos de carácter y patrones culturales son un derivado de la propaganda y el «condicionamiento». Excusándose por su heterosexualidad, escribe que «los hombres no me excitan porque, siendo niño, fui "propagandeado" con la noción de que la homosexualidad es algo patológico». En la terapia, intentó revertir «la programación negativa de la infancia». Convenciéndose a sí mismo de que un descondicionamiento colectivo nos brindará las bases para el cambio social y político, se esforzaba por tender un frágil puente entre su actividad política de los años sesenta y su posterior preocupación por el cuerpo y los «sentimientos». Al igual que muchos exradicales, solo consiguió intercambiar los lemas políticos que solía vocear por los actuales eslóganes terapéuticos, con la misma falta de consideración por su contenido.

Rubin sostiene que «la revolución interior de los años setenta» surgió de la toma de conciencia de que el radicalismo de los años

sesenta había fallado por no ocuparse de la calidad de vida personal o por los asuntos culturales, en la errónea creencia de que el «crecimiento personal», en los términos que él emplea, podía aguardar «hasta después de la revolución». Hay una pizca de verdad en esta acusación. Con demasiada frecuencia, la izquierda ha servido de refugio contra los terrores de la vida interior. Otro exradical, Paul Zweig, ha dicho que se hizo comunista a finales de los años cincuenta porque el comunismo «podía liberarlo […] de las falsas habitaciones y los jarrones rotos de una existencia exclusivamente privada».[22] Mientras los movimientos políticos sigan ejerciendo una atracción fatal sobre quienes buscan anegar la sensación de fracaso personal en la acción colectiva —como si la acción colectiva fuera de algún modo excluyente respecto de la consideración rigurosa de la calidad de vida personal—, esos movimientos tendrán muy poco que aportar a la dimensión personal de la gran crisis social.

Con todo, la Nueva Izquierda (a diferencia de la vieja) comenzó a abordar esta cuestión en el breve lapso de su florecimiento, a mediados de los años sesenta. En esos años hubo un reconocimiento creciente —en ningún caso restringido a quienes se asociaban con la Nueva Izquierda— de que la crisis personal, en la escala a que había llegado, representaba una cuestión política por derecho propio y que un análisis a fondo de la sociedad y la política contemporáneas debería explicar, entre otras cosas, la razón por la que se ha vuelto tan difícil lograr un crecimiento y un desarrollo personales; por qué vive nuestra sociedad obsesionada con el temor a madurar y envejecer; por qué las relaciones interpersonales se han vuelto tan frágiles y precarias, y por qué la «vida interior» ya no ofrece ningún refugio ante los peligros que nos rodean. La aparición de una nueva modalidad literaria que mezclaba una visión crítica de la cultura, el reportaje policial y las reminiscencias personales representó un intento de explorar estas cuestiones, de iluminar esa intersección

entre la vida personal y la esfera política, entre la historia y la experiencia privada. Libros como *Los ejércitos de la noche*, de Norman Mailer, usufructuando de esa convención que es la objetividad periodística, a menudo ahondaron bastante más en los acontecimientos que los recuentos de observadores presuntamente imparciales. La narrativa del periodo, donde el escritor no hacía ningún esfuerzo por encubrir su presencia o su punto de vista, demostró que el acto mismo de escribir podía convertirse en tema de ficción. La crítica cultural adoptó un carácter personal y autobiográfico, que en el peor de los casos degeneró en autodespliegue, pero en el mejor demostró que el intento de entender la cultura debía incluir el análisis de la forma como esta modela la conciencia del crítico. Las convulsiones políticas se infiltraban en todos los debates e hicieron imposible ignorar las conexiones entre cultura y política. Al socavar la ilusión de la cultura como un desarrollo separado y autónomo, no influido por la distribución de la riqueza y el poder, la agitación política de los años sesenta tendió a minar, a su vez, la diferencia entre alta cultura y cultura popular y a convertir la cultura popular en objeto de un análisis serio.

Confesión y anticonfesión

La popularidad de la modalidad confesional es por cierto una muestra del nuevo narcisismo que permea la totalidad de la cultura actual; pero las obras más rescatables dentro de esta línea intentan, precisamente a través de la autorrevelación, alcanzar una distancia crítica del *self* y llegar a un esclarecimiento (*insight*) acerca de las fuerzas históricas —reproducidas en el nivel psicológico— que han vuelto cada vez más problemático el concepto de mismidad. El simple acto de escribir presupone ya un cierto distanciamiento del *self*; y la objetivación de la propia experiencia, como han demostrado los estudios psiquiátricos del

narcisismo, posibilita que «las fuentes profundas de la fatuidad y el exhibicionismo —después de estar adecuadamente inhibidas en sus fines, domesticadas y neutralizadas— tengan acceso» a la realidad.[23] A pesar de ello, la interpenetración creciente de la ficción, el periodismo y la autobiografía indican, innegablemente, que a muchos escritores les cuesta cada vez más alcanzar el desapego indispensable que el arte requiere. En lugar de ficcionalizar la materia íntima, o bien reordenarla, han adquirido el hábito de presentarla sin digerir, dejando que el lector la interprete. En lugar de explorar en sus memorias, muchos escritores descansan hoy en la simple revelación de sí mismos para mantener el interés del lector, apelando no ya a su entendimiento, sino a la curiosidad salaz por la vida privada de la gente famosa. En las obras de Mailer y de sus muchos imitadores, se parte con una reflexión crítica acerca de la ambición del autor, francamente reconocida como apuesta en pro de la inmortalidad literaria, que suele culminar en un monólogo ruidoso, con el escritor traficando con su propia fama, llenando página tras página con un material que busca atraer la atención del lector solo por su asociación con un nombre famoso. Apenas logra atraer la atención del público, el escritor disfruta de un mercado a su medida para las confesiones auténticas. Así, tras captar una audiencia escribiendo de sexo con tan poco sentimiento como lo haría un hombre, Erica Jong generó de inmediato otra novela acerca de una mujer joven que se transforma en celebridad literaria.

Hasta los mejores escritores confesionales transitan una línea tenue entre el autoanálisis y el egocentrismo. Sus libros —*Advertisements for myself* (Anuncios para mí mismo), de Mailer; *Making it* (Triunfando), de Norman Podhoretz; *El mal de Portnoy*, de Philip Roth; *Three journeys* (Tres viajes), de Paul Zweig; *A fan's notes* (Notas de un fan), de Frederick Exley— oscilan entre la revelación personal lograda con esfuerzo y redimida por la

angustia que provocó y el tipo de confesión espuria que intenta atraer la atención del lector solo porque se describen acontecimientos de interés inmediato para el autor. A punto de conseguir algún esclarecimiento, estos autores suelen retroceder a la parodia de sí mismos, afanosos por neutralizar las críticas anticipándose a ellas. Se esfuerzan por encandilar al lector en lugar de afirmar la significación de su propia narrativa. No se valen del humor para distanciarse del material, sino para congraciarse con ellos mismos, para atraer la atención del lector sin exigirle que considere seriamente al escritor o a su material. Muchas historias de Donald Barthelme, brillantes y que suelen criticar conmovedoramente la vida cotidiana, se resienten por la incapacidad de Barthelme de evitar la risa fácil. «Perpetua», por ejemplo, una sátira de los recién divorciados, de su sociabilidad pensada para matar el tiempo y de su «estilo de vida» seudoliberado, al final cae en una forma de humor sin finalidad alguna:

> Después del concierto, […] se puso los vaqueros de gamuza, la blusa hecha de un montón de bufandas cosidas entre sí, el collar tallado en madera y la capa de D'Artagnan con sus bordados de plata.
>
> Perpetua no podía recordar qué era de este año y qué del año pasado. ¿Acababa de ocurrir algo o había ocurrido hacía mucho? Conoció a mucha gente nueva. «Eres diferente —le dijo a Sunny Marge—. Conozco muy pocas chicas que usen en la espalda un tatuaje del rostro de Marshal Foch».[24]

Woody Allen, parodista magistral de los clichés terapéuticos y el ensimismamiento del que surgen, subvierte a menudo sus propias ideas con ese humor superficial, preceptivo y autodenigrante que en gran medida se ha convertido en parte del estilo conversacional contemporáneo. En sus parodias de la falsa introspección en un mundo *Sin plumas* —sin esperanza—, socava la ironía con chistes que fluyen a borbotones de una provisión aparentemente inagotable.

> Dios mío, ¿por qué me siento tan culpable? ¿Será por lo mucho que odiaba a mi padre? Puede que todo sea por el incidente con la ternera a la parmesana. Pero… ¿qué estaba haciendo *ella* en su cartera? […] ¡Vaya un hombre triste! Cuando se representó en el Lyceum mi primer drama, *Un quiste para Gus*, vino al estreno enfundado en un frac y con una máscara antigases. ¿Qué *será* lo que tanto me obsesiona en la muerte? Los horarios, probablemente. «Miradme —pensó—. Tengo cincuenta años. Medio siglo. El año entrante tendré cincuenta y uno. Luego cincuenta y dos…».
>
> Siguiendo este mismo razonamiento, consiguió imaginar la edad que tendría hasta cinco años después.[25]

La modalidad confesional sirve para que un escritor honesto como Exley, o como Zweig, nos brinde un relato estremecedor de la desolación espiritual que aqueja a nuestra época, pero a la vez posibilita que autores perezosos se refocilen en «esa especie de confesión ostentosa que, en última instancia, oculta bastante más de lo que admite». El falso esclarecimiento del narcisista acerca de su propia condición, que suele expresarse con clichés psiquiátricos, le sirve como recurso para desviar las críticas y eludir la responsabilidad de sus actos. «Soy consciente de que este libro es, quizás, increíblemente machista —escribe Dan Greenburg en su *Scoring: A Sexual Memoir* (Ligar. Unas memorias sexuales)—. Pero bueno, ¿qué quieren que les diga? […] Me refiero a que eso éramos todos… ¿Por qué ha de ser tan novedoso? No justifico esta actitud, me limito a dar cuenta de ella».[26] En determinado momento, Greenburg describe cómo hizo el amor a una mujer que acababa de desvanecerse en un sopor alcohólico y era incapaz de resistirse, solo para confesar al lector, en el capítulo siguiente, que «no había un solo detalle verdadero» en todo el relato del episodio.

> ¿Cómo se sienten ahora con eso? ¿Están contentos? ¿O será que ese episodio imaginario con Irene les hizo creer que estaba yo demasiado loco o era demasiado chocante para seguir con la lectura? Supongo que no, puesto que, obviamente, siguieron leyendo hasta *este* capítulo […].

> Quizás se sintieran traicionados o estén comenzando a suponer que, habiéndoles contado *una* falsedad, bien podría haberles contado otras muchas. No es así: todo lo demás que hay en este libro […] es absolutamente cierto; pueden creerlo o no, como prefieran.

En *Blancanieves*, Donald Barthelme recurre a un artilugio similar, que implica al lector en la invención del autor. Promediando el libro, el lector topa con un cuestionario que requiere de su opinión acerca del desarrollo de la historia y le alerta acerca de la forma como el autor se ha apartado del cuento infantil original. Con sus notas adosadas a *La tierra baldía*, T. S. Eliot se convirtió en uno de los primeros poetas que llamaron la atención sobre su propia transformación imaginaria de la realidad, pero lo hizo para ampliar el entendimiento de las alusiones en juego y para crear una resonancia imaginaria más honda, no para demoler la confianza del lector en el autor, como sucede en estos casos algo más recientes.

El narrador poco confiable, parcialmente cegado, es otro recurso literario de larga data. Sin embargo, los novelistas lo empleaban en el pasado para yuxtaponer irónicamente la percepción deficitaria del narrador y el enfoque más preciso del propio autor. Hoy en día, la convención de un narrador ficcionalizado ha sido abandonada en la mayor parte de la escritura experimental. El autor habla, hoy, con su propia voz, pero advierte al lector que su versión de la realidad no es confiable. «Nada en este libro es verdadero», anuncia Kurt Vonnegut en la primera página de *Cuna de gato*. Tras llamar la atención sobre sí mismo como ejecutante, el escritor socava la capacidad del lector de suspender la incredulidad. Oscurece la distinción entre realidad e ilusión y no pide al lector que crea su historia porque parece verdadera ni, incluso, porque él sostenga que es verdadera, sino sencillamente porque es concebible que lo sea —al menos en parte— si el lector eligió creer en ella. El escritor renuncia al derecho de que le tomen en serio, a la vez

que elude las responsabilidades concomitantes. No requiere comprensión del lector, sino indulgencia. Aceptando la confesión del propio autor de que ha mentido, el lector renuncia a su vez al derecho de responsabilizar al escritor por la veracidad de su relato. El escritor intenta, así, halagar al lector en vez de convencerlo, contando con el encandilamiento que provoca una revelación falsa para mantener el interés.

Emprendida con este ánimo evasivo, la escritura confesional degenera en una anticonfesión. El registro de la vida interior se transforma en una parodia involuntaria de la vida interior. Un género literario que parece reafirmar el vuelco hacia el interior nos sugiere, en realidad, que la vida interior es precisamente lo que ya no cabe considerar con seriedad. Esto explica por qué Allen, Barthelme y otros autores satíricos parodian tan a menudo, como una estrategia literaria deliberada, el estilo confesional de una época anterior en que el artista exponía sus desgarros interiores en la creencia de que representaban un microcosmos del mundo exterior. Hoy en día, las «confesiones» del artista llaman la atención exclusivamente por su absoluta trivialidad. Woody Allen parodia las cartas de Van Gogh a su hermano y el pintor se transforma en un dentista preocupado de la «profilaxis oral», el «tratamiento de conductos» y «la forma apropiada de cepillarse».[27] El viaje al interior ya solo puede revelarnos un vacío. El escritor ya no ve la existencia reflejada en su propia mente. Por el contrario: ve el mundo, hasta en su vaciedad, como un espejo de sí mismo. Haciendo un registro de sus experiencias «interiores», no pretende ofrecer un recuento objetivo de un fragmento representativo de la realidad, sino seducir a otros para que le presten atención, para que lo aclamen o simpaticen con él y refuercen, de ese modo, su vacilante noción de sí mismo.

El vacío interior

A pesar de las defensas de que suelen rodearse las confesiones contemporáneas, libros como estos brindan a menudo destellos de la angustia que suscita la búsqueda de paz psicológica. Paul Zweig habla de su creciente «convicción, próxima a la fe, de que mi vida se había organizado en torno de un núcleo muy tenue que impregnaba de anónimo cuanto tocaba»; de «la hibernación emocional, prolongada casi hasta que cumplí los treinta»; de la persistente «sospecha de un vacío personal al que mi charlatanería y mis ansias de encandilar circundan y sirven de decorado, pero al que no consiguen penetrar o siquiera aproximarse».[28] En la misma vena, Frederick Exley escribe: «Sea o no un escritor, he […] cultivado el instinto de serlo, una aversión al rebaño sin tener la habilidad, en mi caso poco feliz, de poner el arnés a esa aversión y articularla».[29]

Los medios de comunicación de masas, con su culto a los famosos y su intento de rodearlos de un halo fascinante y excitante, han convertido a los ciudadanos contemporáneos en un conglomerado de fans y de cinéfilos. Los medios confieren sustancia a los sueños narcisistas de fama y gloria y de ese modo los potencian, alientan al hombre común a identificarse con las estrellas y a odiar el «rebaño», y hacen que le sea cada vez más difícil aceptar lo trivial de la existencia diaria. Frank Gifford y los Giants de Nueva York, escribe Exley, «sustentaban mi ilusión de que la fama era posible». Obsesionado, y desde su perspectiva destruido, por «este sueño terrible de fama», esta «ilusión de que podía escapar al desolador anonimato de la existencia», Exley se perfila a sí mismo o dibuja a su narrador —como siempre, la diferencia no es clara— como un enorme vacío, como una avidez insaciable, una vaciedad a la espera de que la llenen las ricas experiencias reservadas a los pocos elegidos. Siendo, en muchos sentidos, un hombre común y corriente, «Exley» sueña con «¡un destino suficientemente grandioso para mí! Como el Dios de Miguel Ángel al tender la mano a Adán, ¡no deseo menos que

traspasar las épocas y pegar mis sucios dedos a la posteridad! […] ¡No hay nada que no desee! Quiero esto y eso y…, en fin, ¡lo quiero todo!». La propaganda moderna de las mercancías y de la buena vida ha legitimado la gratificación del impulso y vuelto innecesario que el ello se disculpe por sus deseos o disfrace sus proporciones desmesuradas. Pero esa misma propaganda ha tornado insoportables el fracaso y la pérdida. Cuando el nuevo Narciso comprende por fin que puede «vivir no solo sin la fama, sino además sin un *self*, vivir y morir sin que sus congéneres hayan cobrado jamás conciencia del espacio ínfimo que él ocupa en este planeta», no solo experimenta su descubrimiento como una decepción, sino como un golpe demoledor a su propia mismidad. «El pensamiento casi me abrumó —escribe Exley— y fui incapaz de reconsiderarlo sin caer en la más absoluta depresión».

Vacío e insignificante, el hombre de capacidad corriente intenta refugiarse bajo el resplandor que emiten las estrellas. En *Pages from a Cold Island* (Páginas desde una isla fría), Exley se explaya acerca de su fascinación por Edmund Wilson y cuenta cómo, tras su muerte, intentaba acercarse a su ídolo entrevistando a quienes lo habían sobrevivido. Visto que el registro de esas entrevistas se ocupa bastante más del propio Exley que de Wilson, y la retórica similar a la de un homenaje convencional con que Exley hace un reiterado elogio de Wilson —«Uno de los grandes hombres del siglo XX», «cincuenta años de ininterrumpida dedicación a su oficio»—, queda claro que su homenajeado constituye para él una presencia mágica, incluso en la muerte, que por asociación confiere importancia vicaria a sus admiradores literarios y parásitos póstumos. Exley declara actuar como si «la proximidad a Wilson fuera a traerme suerte».[30]

Otros autobiógrafos, aunque sin la conciencia de sí que exhibe Exley, manifiestan un esfuerzo similar de vivir vicariamente gracias a otros individuos más brillantes. Susan Stern da la

impresión de que hubiera gravitado hacia los *weathermen* porque la asociación con estrellas de los medios como Mark Rudd y Bernardine Dohrn la hacía creer que finalmente había encontrado su «nicho en la vida». Dohrn la impresionaba como una «reina», una «gran sacerdotisa» cuyo «esplendor» y «nobleza» la destacaban por sobre el «liderazgo secundario» y «de tercera» de los SDS (Students for a Democratic Society). «Cualquier rasgo suyo lo quería para mí. Quería ser apreciada y respetada como Bernardine».[31] Cuando el juicio a «los siete de Seattle» hizo de la misma Stern una celebridad, descubrió que por fin era «alguien», «porque había tanta gente girando a mi alrededor, haciéndome preguntas, mirándome y a la espera de mis respuestas, o simplemente mirándome, ofreciéndose a hacer cosas por mí, a gozar en parte del brillo que implica ser el centro de atención». Estaba en su «mejor momento» y se imaginaba a sí misma, e intentaba impresionar a los demás, como una persona «tosca y vulgar, dura y graciosa, agresiva y espectacular». «Dondequiera que iba, la gente me adoraba». Su posición destacada dentro de la facción más violenta de la izquierda norteamericana le permitió representar ante una gran audiencia la fantasía de ira destructiva que subyacía bajo su anhelo de fama. Se imaginaba como una furia vengadora, una amazona, una valkiria. Pintó en el muro de su casa «una mujer desnuda de 2,5 metros de alto, con el cabello verdirrubio flotando al viento ¡y una bandera norteamericana en llamas aflorándole del vientre!». En su «frenesí con ácido», nos dice, «había pintado lo que, en un profundo rincón de mi mente, anhelaba: ser alta y rubia, estar desnuda y armada, absorbiendo —o expulsando— una Norteamérica en llamas».

Ni las drogas ni las fantasías de destrucción —aun cuando las fantasías estén objetivadas en la «praxis revolucionaria»— consiguen aplacar la avidez interior de la que manan. Las relaciones interpersonales fundadas en la gloria reflejada, en la

necesidad de admirar y ser admirado, resultan efímeras e insustanciales. Las amistades y aventuras amorosas de Stern culminaban por lo general en la decepción, la animosidad, las recriminaciones. Lamentaba su incapacidad de sentir nada: «Me volví cada vez más de hielo por dentro, y cada vez más animada por fuera». Aunque su vida giraba en torno a la política, el mundo político no adquiere aspecto real en sus recuerdos; representa solo una proyección de su ira y su malestar, un sueño teñido de ansiedad y de violencia. Muchos otros libros de nuestra época, incluso los que son fruto de convulsiones sociales, transmiten la misma sensación de irrealidad política. Paul Zweig, que pasó diez años en París en los años cincuenta y sesenta y tomó parte en la movilización callejera contra la guerra de Argelia, dice que la guerra «se convirtió, poco a poco, en un medio que contaminaba cualquier otro aspecto» de su existencia; aun así, los acontecimientos externos solo desempeñan un papel muy difuso en su narrativa. Parecen una alucinación, un vago trasfondo de «terror y vulnerabilidad». En el punto más alto de la protesta violenta contra la guerra, «recordó una frase que había leído una vez en un libro acerca del sentimiento íntimo que sobreviene en la esquizofrenia. Un paciente, con la certidumbre de un oráculo, había dicho: «*La terre bouge, elle ne m'inspire aucune confiance*». El mismo sentimiento lo inundó más tarde, según Zweig, en el desierto del Sahara, donde intentó superar su «sequedad interior» probándose, a solas, contra el rigor de la naturaleza. «La tierra se mueve, no puedo confiar de ningún modo en ella».

En el recuento que Zweig hace de su vida, los amigos y amores le brindan algunos momentos de lo que bien podríamos denominar felicidad, pero su presencia no consigue interrumpir «el ciclo vacío de su vida interior». Vivió durante algún tiempo con una chica llamada Michelle, que «arremete contra su impasibilidad, sin conseguir nada». Una escena cuidadosamente

esbozada, que aspira a revelar la calidad del vínculo entre ambos, revela asimismo la cualidad elusiva de la narrativa de Zweig, la burla de sí mismo, pensada para agradar y desarmar a la crítica, y la terrible convicción de inautenticidad que hay tras ella:

> Como burlándose de la angustia que hay en la habitación, la mole grisácea, iluminada, de Notre Dame levita en la noche, a la distancia de mágicos automóviles que emiten un rumor apenas audible. La chica está sentada en el suelo, cerca de los pinceles diseminados y de una lóbrega paleta de madera. El chico, fragmentado en varias piezas —o eso cree él —, sobre la cama, está diciendo, en un susurro ahogado, teatral: «*Je ne veux pas être un homme*». Para hacerlo aún más claro, es decir, para alzar su propia ansiedad al campo de lo intelectual, repite: «*Je ne veux pas être un homme*», insinuando una cuestión de principios que la chica no llega, por demasiado obtusa, a comprender, pues solo emite un gemido y empieza a llorar.[32]

Al cabo de seis años, «se casaron y divorciaron en unas pocas semanas vivificantes». Termina el exilio de Zweig y con ello su intento «de personificar su propia existencia con la agilidad de quien nada más tiene que perder».

El vacío interior persiste, con todo: «La experiencia de vacuidad interior, el sentimiento aterrador de que, en algún nivel de la existencia, no soy nadie, de que mi identidad ha colapsado y que, allí en lo más hondo, no hay nadie». Le corresponderá al *swami* Muktananda, uno de los gurús preferidos por muchos neoyorquinos en busca de cura espiritual, enseñar a Zweig cómo poner a dormir a su «doble». «Baba» —padre— enseña «la inutilidad de los procesos mentales». Atendiendo a sus enseñanzas, Zweig ha experimentado «el delirio de la liberación». Igual que Jerry Rubin, atribuye esa «cura», el sentimiento de estar «curado y boyante», al arrasamiento de sus defensas psicológicas. «Ya no atrapado por labores de autodefensa», ha logrado anestesiar esa parte de sí mismo «edificada en torno del

“rollo” mental […], cohesionada por el pensamiento obsesivo e impulsada por la ansiedad».

La crítica progresista del privatismo

La popularización de los estilos psiquiátricos de pensamiento, la expansión del «movimiento de la nueva conciencia», el sueño de fama y la angustiosa sensación de fracaso, factores que confieren una urgencia adicional a la búsqueda de panaceas espirituales, comparten una misma cualidad de intensa preocupación por el *self*. Este ensimismamiento define el clima moral de la sociedad contemporánea. La conquista de la naturaleza y la búsqueda de nuevas fronteras han dado paso a la búsqueda de la realización personal. El narcisismo se ha transformado en un tema central de la cultura contemporánea, como Jim Hougan, Tom Wolfe, Peter Marin, Edwin Schur, Richard Sennett y otros escritores norteamericanos han sugerido de diversas maneras. Salvo que nos contentemos pura y simplemente con moralizar empleando la cobertura de la jerga psiquiátrica, hemos de usar este concepto con algo más de rigor que el utilizado por la crítica social popular; para lograrlo, debemos ser conscientes de sus implicaciones clínicas.

Los críticos del narcisismo contemporáneo y de la nueva sensibilidad terapéutica condenan erróneamente el enfoque psiquiátrico como un opiáceo de la clase media acomodada. El ensimismamiento aísla, según Marin, a los ciudadanos de altos recursos de los horrores que los rodean —la pobreza, el racismo, la injusticia— y «alivia su conciencia atribulada».[33] Schur arremete contra la «moda de la apertura de conciencia» porque apuntaría a problemas particulares de los sectores acomodados, obviaría los de los pobres y convertiría «el descontento social en inadecuación personal».[34] Considera «criminal» que los «norteamericanos blancos de clase media se vuelvan

complacientemente autocentrados, mientras sus conciudadanos menos afortunados luchan y se mueren de hambre». Pero la preocupación por el *self*, que el movimiento de «apertura de conciencia» capitaliza a su favor, no proviene de la complacencia, sino de la desesperación; y esa desesperación no está restringida a la clase media. Schur parece creer que la naturaleza fugaz, provisional, de las relaciones interpersonales es un problema exclusivo de ejecutivos pudientes mientras escalan posiciones. ¿Hemos de suponer, pues, que las cosas son diferentes entre los pobres? ¿Que los matrimonios de clase trabajadora son felices y están libres de conflicto? ¿Que el gueto produce amistades estables, afectuosas y no manipuladoras? Las investigaciones acerca de la vida que llevan las clases de escasos recursos han demostrado, reiteradamente, que la pobreza deteriora el matrimonio y las relaciones amistosas. El colapso de la vida personal no se origina en los tormentos espirituales asociados con la riqueza, sino en la guerra de todos contra todos que está difundiéndose desde las clases bajas, donde ha reinado mucho tiempo y sin interrupciones, hacia el resto de la sociedad.

Como las nuevas terapias suelen ser caras, Schur comete el error de suponer que apuntan solo a problemas que importan a los ricos, consustancialmente triviales e «irreales». Critica a escritores como George y Nena O'Neill (los apóstoles del «matrimonio abierto») por adoptar «un enfoque increíblemente etnocéntrico de la crisis personal, basado aparentemente en sus propios valores y experiencias de clase media». Jamás se les ocurre a los expertos en «apertura de conciencia» —se queja Schur— «que los medios económicos puedan ayudar a una persona a enfrentar una crisis, o a evitarla de entrada». Esos expertos escriben como si las clases sociales y el conflicto social no existieran. Por ese motivo, a Schur le «cuesta imaginar» que el movimiento de «apertura de conciencia» pueda atraer alguna vez a los sectores más pobres, a pesar de los intentos de

difundirlo a nivel popular mediante manuales de bajo costo y clínicas gratuitas.

> Ciertamente, es concebible que hasta una persona pobre pueda sentirse en algún sentido mejor por obra de algunas de las nuevas técnicas de realización personal. Pero, en el mejor de los casos, esa felicidad será efímera. Seducido para que interiorice sus problemas, el pobre estará únicamente distrayéndose de la tarea, más urgente, de progresar en sus intereses colectivos reales.

Al establecer una oposición reduccionista entre cuestiones «reales» y personales, Schur ignora que los fenómenos sociales se presentan inevitablemente como cuestiones personales. El mundo real se refracta en las experiencias familiares y personales, que tiñen la forma como lo percibimos. Las experiencias de vacío interior, soledad e inautenticidad no son de ningún modo irreales ni, para el caso, carecen de contenido social; tampoco surgen exclusivamente de «las condiciones de vida de las clases media y alta». Surgen de las condiciones beligerantes que permean el conjunto de la sociedad, de los peligros e incertidumbres que nos circundan y de una pérdida de confianza en el futuro. El pobre ha debido vivir siempre en el presente, pero ahora ocurre que también la clase media se halla inmersa en una inquietud desesperada por la supervivencia personal, en ocasiones disfrazada de hedonismo.

El mismo Schur advierte que «lo que parece surgir, en última instancia, de este mensaje tan ambiguo es una ética de la autoconservación». Pero su condena de la ética de la supervivencia como «un repliegue al privatismo» yerra el objetivo. Cuando las relaciones interpersonales no tienen otro objeto que la supervivencia psíquica, el «privatismo» deja de brindar un paraíso ante un mundo descarnado. Por el contrario, la vida privada asume las mismas cualidades del orden social anárquico del que, supuestamente, ha de brindar refugio. Hay que criticar y

condenar el arrasamiento de la vida personal, no el repliegue al privatismo. El problema del movimiento de «apertura de conciencia» no es que apunte a cuestiones triviales o irreales, sino que brinda soluciones contraproducentes. Surgió de una insatisfacción generalizada por la calidad de las relaciones interpersonales y aconseja que la gente no haga grandes inversiones en el amor y la amistad, que evite la dependencia excesiva de los demás y viva el momento: las mismas condiciones que provocaron la crisis de relaciones interpersonales en primera instancia.

La crítica del privatismo. La decadencia del hombre público según Richard Sennett

La crítica del narcisismo que efectúa Richard Sennett,[35] más sutil y penetrante que la de Schur, pues insiste en que «el narcisismo es exactamente lo opuesto del amor intenso a uno mismo», implica a pesar de ello una devaluación similar del ámbito personal. Desde la perspectiva de Sennett, lo mejor de la tradición cultural de Occidente deriva de las convenciones que alguna vez reglamentaron los vínculos impersonales en público. Tales convenciones, hoy condenadas por restrictivas, artificiosas y atentatorias contra la espontaneidad afectiva, fijaban antiguamente una frontera civilizada entre las personas, ponían límite al despliegue público de los sentimientos y promovían el cosmopolitismo y el civismo. En el Londres o el París del siglo XVIII, la sociabilidad no dependía de la intimidad. «Los extraños que se topaban en los parques o en las calles podían hablarse sin ninguna muestra de confusión». Compartían un fondo común de señales públicas que permitía que la gente de rango desigual llevara adelante una conversación civilizada y cooperara en proyectos públicos, sin que nadie se sintiera llamado a exponer sus más íntimos secretos. Sin embargo, en el siglo XIX la actitud

reservada se quebró y la gente comenzó a creer que los actos públicos revelaban la personalidad ínfima de cada cual. El culto romántico de la sinceridad y la autenticidad desechó las máscaras que la gente utilizaba en público y erosionó el límite existente entre la vida pública y la privada. A medida que el ámbito público comenzó a ser percibido como un espejo del *self*, la gente perdió la capacidad de actuar con desapego y, por ende, su disposición al encuentro festivo, el cual supone cierta distancia del *self*.

Según Sennett, las relaciones en público, concebidas como una forma de revelarse a uno mismo, se han vuelto en nuestra época mortalmente serias. La conversación asume las características de una confesión. La conciencia de clase decae; la gente percibe su posición social como un reflejo de sus propias habilidades y se culpa por las injusticias que padece. La política degenera en una lucha no en pro del cambio social, sino de la autorrealización. Cuando los límites entre el *self* y el resto del mundo se desploman, la búsqueda del interés personal bien informado —que alguna vez inspiró cada fase de la actividad política— se torna imposible. El hombre político de otra época sabía tomar más que desear (la definición de Sennett de la madurez psicológica) y juzgaba la política, tal como juzgaba la realidad en general, para ver «lo que hay en ella para él, en lugar de ver si ella era él». El narcisista, como contrapartida, «suspende los intereses egóticos» en un delirio de deseo.

Bastante más intrincado y sugestivo que lo que un breve resumen nos permite apreciar, el argumento de Sennett tiene mucho que enseñarnos acerca de la importancia de mantener una distancia del *self* en el juego y las reconstrucciones dramáticas de la realidad, acerca de las proyecciones de la búsqueda egótica en la política y acerca de los perniciosos efectos de la ideología de la intimidad.

Pero su idea de que la política activa el interés propio bien informado, el cálculo minucioso de las ventajas personales y de clase, desestima los elementos irracionales que siempre han caracterizado las relaciones entre las clases dominantes y las subordinadas. Presta escasa atención a la habilidad del rico y el poderoso para asimilar su ascendiente a principios morales elevados que hacen de la resistencia a ellos un crimen no solo contra el Estado, sino contra la propia humanidad. Las clases dominantes siempre han buscado infundir en sus subordinados la vivencia de su explotación y su privación como culpa, a la vez que se han engañado procurando creer que sus propios intereses materiales coinciden con los de la humanidad. Dejando de lado la dudosa validez de la ecuación que Sennett propone entre el funcionamiento egótico exitoso y la capacidad de «tomar antes que desear», que parece incluir la rapacidad como única alternativa al narcisismo, es un hecho que los hombres nunca han percibido con absoluta claridad sus intereses y que a lo largo de la historia han tendido, por ende, a proyectar en el ámbito político aspectos irracionales de sí mismos. Atribuir el narcisismo, la ideología de la intimidad o el «cultivo de la personalidad» a los rasgos irracionales de la política en la fase contemporánea no solo exagera el papel de la ideología en el desarrollo histórico, sino que subestima la irracionalidad de la política en épocas pasadas.

La concepción de Sennett de que la política adecuada es la política del interés propio comparte con la tradición tocquevilliana y pluralista de donde obviamente proviene un elemento ideológico propio. Su análisis tiende a exaltar el liberalismo burgués como la única forma civilizada de vida política y la «civilidad» burguesa como la única forma incorrupta de diálogo público. Desde el punto de vista del pluralismo, las imperfecciones confesadas de la sociedad burguesa siguen siendo impermeables a una corrección política, pues se considera la vida política como un dominio al que

es inherente la más radical imperfección. Así, cuando hombres y mujeres exigen modificaciones fundamentales del sistema político, están proyectando en realidad ansiedades personales. De este modo, el liberalismo se define a sí mismo como el caso extremo de la racionalidad política y desestima todo intento de superarlo —incluida la tradición revolucionaria en su totalidad— como política narcisista. La adopción, por Sennett, de una perspectiva tocquevilliana le impide diferenciar entre la corrupción de los enfoques políticos radicales a finales de los años sesenta, por obra de elementos irracionales de la cultura occidental, y la validez de muchos propósitos radicales. Su estilo de análisis torna automáticamente sospechoso todo el radicalismo, todas las formas de política que busquen una sociedad que no se funde en la explotación. A pesar de la idealización que su libro propone de la esfera pública en el pasado, el texto participa del rechazo actual a la política, esto es, del rechazo a la esperanza de emplear la política como instrumento de cambio social.

Es más, la avidez de Sennett por restablecer una distinción entre la vida pública y la privada ignora las formas en que ellas están siempre interrelacionadas. La socialización de los jóvenes reproduce, en el nivel de la experiencia personal, la dominación política. Esta invasión de la esfera privada por las fuerzas de la dominación organizada resulta, en nuestra época, tan omnipresente que la vida personal ha dejado casi de existir. Invirtiendo causa y efecto, Sennett culpa del malestar contemporáneo a la invasión del dominio público por la ideología de la intimidad. Para él, como para Marin y Schur, la preocupación actual por la autoexploración, el crecimiento psicológico y los encuentros personales íntimos representa una forma indecorosa de ensimismamiento, una vena desaforada de romanticismo. Pero, de hecho, el culto de la intimidad no se origina en la afirmación de la personalidad, sino en su desplome. Los poetas y novelistas de hoy, lejos de glorificar el *self*, hacen la

crónica de su desintegración. Las terapias que atienden yoes destrozados conllevan un mensaje similar. Nuestra sociedad, lejos de promover la vida privada a expensas de la vida pública, ha hecho que sea cada vez más difícil hacer amigos, lograr encuentros amorosos y matrimonios profundos y duraderos. A medida que la vida social se torna cada vez más belicosa y más bárbara, las relaciones interpersonales, que sin duda ofrecen un alivio ante esas circunstancias, adoptan las características de una lucha. Algunas de las nuevas terapias dignifican esta lucha con los términos de «asertividad» y «jugar limpio en el amor y el matrimonio». Otras celebran los vínculos transitorios con fórmulas como «matrimonio abierto» y «compromisos limitados».[36] Por esa vía solo consiguen agravar la enfermedad que pretenden curar. Pero esto no ocurre porque desvíen la atención de los problemas sociales a los personales, de cuestiones reales a otras falsas, sino porque oscurecen los orígenes sociales del sufrimiento —no confundir con el ensimismamiento complaciente —, que se experimenta dolorosa, aunque falsamente, como puramente privado y personal.

---

[4] Donald Barthelme, «Robert Kennedy saved from drowning», en *Unspeakable Practices, Unnatural Acts*, Nueva York: Farrar, Straus & Giroux, 1968, p. 46.

[5] John Cage, *Silences*, citado por Susan Sontag en *Styles of Radical Will*, Nueva York: Farrar, Straus & Giroux, 1969, p. 94.

[6] «La sensación terminal […] es […] endémica dentro de lo que llamamos modernidad», escribe Frank Kermode. «[…] En general, es como si combináramos hoy una sensación de decadencia de la sociedad —tal y como demuestra el concepto de alienación, el cual, a raíz de un renovado interés en el joven Marx, nunca como hoy había disfrutado de tanta popularidad— con un utopismo tecnológico. Hay en nuestras formas de pensar el futuro ciertas contradicciones que, si solo estuviéramos dispuestos a considerar abiertamente, nos impulsarían quizás a un intento de complementariedad. Pero ellas residen hoy, por lo general, en niveles demasiado profundos». Susan

Sontag, al advertir que «la gente considera la idea de su propia desaparición de muy diversas formas», contrasta la imaginería apocalíptica de eras anteriores con la de nuestros días. En el pasado, las expectativas apocalípticas solían brindar «una ocasión propicia para una desafiliación radical de la sociedad», mientras que en nuestra época provocan «una respuesta inadecuada», siendo recibidas «sin mayor revuelo». Véanse Frank Kermode, *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction,* Nueva York: Oxford University Press, 1967, pp. 98-100; y Susan Sontag, «The imagination of disaster» (1995), en *Against Interpretation,* Nueva York: Dell, 1969, pp. 212-228.

[7] Sara Davidson, «Open land: getting back to the communal garden» (1970), reeditado en Gwen B. Carr (ed.), *Marriage and Family in a Decade of Change,* Reading (Massachusetts): Adson-Wesley, 1972, p. 97.

[8] Leslie A Fiedler, «The birth of God and the death of man», *Salmagundi*, n.º 21, 1973, pp. 3-26; Tom Wolfe, «The "me" decade and the third great awakening», *New York*, 23 de agosto de 1976, pp. 26-40.

[9] El libro de Hougan refleja la creencia actual en la futilidad de las «soluciones meramente políticas» («la evolución conseguirá apenas un cambio en la forma de gestionar la enfermedad») y es un ejemplo de esa reacción inapropiada ante el desastre que Sontag considera tan característica de nuestra era. «Es asombrosamente simple», anuncia Hougan al inicio del libro. «Todo se desmorona. No hay nada que podamos hacer. Utilice su propia sonrisa como paraguas». Véase Jim Hougan, *Decadence: Radical Nostalgia, Narcissism, and Decline in the Seventies*, Nueva York: Morrow, 1975, pp. 32-37, 137, 144, 151, 186-188, 234.

[10] Norman Cohn, *The Pursuit of the Milennium,* 2.ª ed., Nueva York: Harper Torchbooks, 1961, pp. 114-123.

[11] Peter Marin, «The new narcissism», *Harper's*, octubre de 1975, p. 46; Wolfe, «The "me" decade», p. 40.

[12] Como ejemplo de la nueva disposición mental, reacia a una concepción del *self* que lo imagina como «apenas un eslabón dentro de la gran corriente biológica», Wolfe cita un anuncio publicitario de tintura para el cabello: «Si solo se vive una vez, ¡déjenme vivir siendo rubia!». Cabe citar, *ad infinitum*, otros ejemplos: «Solo se tiene esta ocasión de vivir. Así que dese todos los gustos que pueda» (publicidad de Schlitz); *Una sola vida para vivir* (título de una popular teleserie), etc.

[13] Susan Stern, *With the Weathermen: The Personal Journal of a Revolutionary Woman*, Nueva York: Doubleday, 1975, pp. 23, 27, 87.

[14] R. W. B. Lewis, *The American Adam: Innocence, Tragedy, and Tradition in the Nineteenth Century,* Chicago: University of Chicago Press, 1955; Quentin Anderson, *The Imperial Self,* Nueva York: Knopf, 1971; Michael Paul Rogin, *Fathers and Children: Andrew Jackson and the Subjugation of the American Indian*, Nueva York: Knopf, 1975, y «Nature as politics and nature as romance in America», *Political Theory* 5, 1977, pp. 5-30.

[15] Alexis de Tocqueville, *Democracy in America,* Nueva York: Knopf, 1951, pp. 2, 99.

[16] Marin, «New narcissism», p. 48.

[17] Van Wyck Brooks, *America's Coming-of-Age,* Nueva York: Doubleday, 1958 (1915), p. 38.

[18] En 1857, Brownson criticaba el individualismo atomizador de la vida moderna en términos que anticipan quejas similares en el siglo XX. «La obra de arrasamiento iniciada con la Reforma, que originó una era de crítica y revoluciones, fue, a mi entender, demasiado lejos. Todo lo que era susceptible de disolverse se ha disuelto. Todo lo que era arrasable ha sido arrasado; ya es tiempo de iniciar la labor reconstructora: una labor de reconciliación y amor […]. Lo primero es dejar de lado nuestra hostilidad hacia el pasado». Orestes Brownson, 1857, citado en Perry Miller (ed.), *The American Transcendentalists: Their Prose and Poetry*, Nueva York: Doubleday, 1957, pp. 40-41.

[19] El superyó, el agente de la sociedad dentro de la mente, consiste siempre en representaciones interiorizadas de los padres y otros símbolos de autoridad, pero es importante diferenciar entre esas representaciones, que derivan de impresiones arcaicas, preedípicas, y las que descansan en impresiones posteriores y, por ende, reflejan una evaluación más realista del poder paterno. En un sentido estricto, estas últimas contribuyen a la formación del «yo ideal»: la interiorización de las expectativas de otros y los rasgos que amamos y admiramos en ellos. Mientras que el superyó, a diferencia del yo ideal, deriva de fantasías tempranas en las que hay una dosis considerable de agresión y furia, originadas en el fracaso inevitable de los padres al intentar satisfacer todas las necesidades instintivas del niño. Pero la parte agresiva, castigadora e incluso autodestructiva del superyó es habitualmente modificada por la experiencia ulterior, que atenúa las fantasías tempranas en que se percibe a los padres como monstruos fagocitadores. Si esa experiencia falta —como ocurre tan a menudo en una sociedad que ha devaluado radicalmente todas las formas de autoridad—, cabe esperar que el superyó sádico se desarrolle a expensas del yo ideal, el superyó destructivo a expensas de esa voz interior severa, pero muy solícita, que denominamos conciencia.

[20] Morris Dickstein, *Gates of Eden: American Culture in the Sixties*, Nueva York: Basic Books, 1977, pp. 227-228.

[21] Jerry Rubin, *Growing (up) at 37*, Nueva York: M. Evans, 1976, pp. 19, 20, 34, 45, 56, 93, 100, 103, 116, 120, 122, 124, 139, 154.

[22] Paul Zweig, *Three Journeys: An Automythology*, Nueva York: Basic Books, 1976, p. 96.

[23] Según Heinz Kohut, el trabajo útil, creativo, que confronta al individuo con «problemas intelectuales y estéticos irresueltos» y, por ende, moviliza el narcisismo en nombre de actividades externas al *self*, ofrece al narcisista la mayor esperanza de salir de su problema. «La experiencia de muchísima gente cuenta con un mínimo de potencial creativo —por más restringido que sea su espectro— y es posible aproximarse, a través de la autocontemplación corriente y la empatía, al carácter narcisista del acto creativo (al hecho de que el objeto del interés creativo esté revestido de libido narcisista)». Véase Heinz Kohut, *The Analysis of the Self: A Systematic Approach to the Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Personality Disorders,* Nueva York: International Universities Press, 1971, pp. 178, 315.

[24] Donald Barthelme, «Critique de la vie quotidienne» y «Perpetua», en *Sadness,* Nueva York: Farrar, Straus & Giroux, 1972, pp. 3, 40.

[25] Woody Allen, *Without Feathers*, Nueva York: Warner, 1976, pp. 8-10, 205 [trad. cast.: *Sin plumas*, Barcelona: Tusquets, 1997].

[26] Dan Greenburg, *Scoring: A Sexual Memoir*, Nueva York: Doubleday, 1972, pp. 13, 81-82.

[27] Allen, *Without Feathers*, pp. 199-204.

[28] Zweig, *Three Journeys*, pp. 46, 67.

[29] Frederick Exley, *A Fan's Notes: A Fictional Memoir*, Nueva York: Random House, 1968, pp. 99, 131, 231, 328, 361.

[30] Frederick Exley, *Pages from a Cold Island,* Nueva York: Random House, 1974, pp. 37, 41, 170, 206.

[31] Stern, *With the Weathermen*, pp. 89, 143-144, 231, 243, 255, 262.

[32] Zweig, pp. 49, 73, 79, 80, 82, 106, 108-109, 149-150, 156, 158, 164, 167, 172.

[33] Marin, «New narcissism», pp. 47-48.

[34] Edwin Schur, *The awareness trap: Self-absorption instead of Social Change*, Nueva York: Quadrangle-New York Times, 1976, pp. 89-91, 99, 122, 182, 193.

[35] Richard Sennett, *The Fall of Public Man,* Nueva York: Knopf, 1977, pp. 324, 264-265, 86, 73 y ss., 220, 223, 259.

[36] Para conocer ejemplos de esta ideología, véanse Nena y George O'Neill, *Open Marriage: A New Life Style for Couples*, Nueva York: New American Library, 1972; Robert y Anna Francoeur, *Hot and Cool Sex: Cultures in Conflict*, Nueva York*:* Harcourt Brace Jovanovich, 1975; Mel Krantzler, *Creative Divorce: A New Opportunity for Personal Growth*, Nueva York: New American Library, 1973; George R. Bach y Peter Weyden, *The Intimate Enemy: How to Fight Fair in Love and Marriage*, Nueva York: Avon, 1968; Manuel J. Smith, *When I Say no, I Feel Guilty: How to Cope, Using the Skills of Systematic Assertive Therapy*, Nueva York: Bantam, 1975.

II

La personalidad narcisista de nuestro tiempo

El narcisismo como metáfora de la condición humana

Los críticos recientes del nuevo narcisismo no solo confunden causa y efecto y atribuyen a un culto del privatismo procesos que derivan de la desintegración de la vida pública: emplean el término *narcisismo* tan vagamente que conserva muy poco de su contenido psicológico. Erich Fromm, en *El corazón del hombre*,[37] despoja el concepto de su significado clínico y lo amplía para abarcar todas las formas de «vanidad», «admiración», «satisfacción» y «glorificación» de uno mismo en los individuos y todas las formas de estrechez mental, prejuicios étnicos o raciales y «fanatismo» en los grupos humanos. En otras palabras, Fromm emplea el término como sinónimo del individualismo «asocial» que, según su propia versión del dogma progresista y «humanista», socava la cooperación, el amor fraterno y la búsqueda de lealtades más vastas. Así, el narcisismo parece simplemente la antítesis de ese amor lacrimoso por la humanidad (el «amor [desinteresado] al extraño») por el que Fromm aboga bajo el rótulo de socialismo.

El análisis de Fromm del «narcisismo individual y social», publicado apropiadamente en una colección de textos titulada «Perspectivas religiosas», nos brinda un excelente ejemplo de la

tendencia de nuestra era terapéutica a vestir perogrulladas moralistas con ropaje psiquiátrico («Vivimos un periodo histórico caracterizado por una aguda discrepancia entre el desarrollo intelectual del hombre […] y su desarrollo mental-emocional, que lo ha dejado paralizado en condiciones de acentuado narcisismo, con todos sus síntomas patológicos a cuestas»). Sennett nos recuerda que el narcisismo tiene más en común con el odio a uno mismo que con la admiración de uno mismo, pero Fromm pierde de vista un hecho clínico bien conocido por sermonearnos con las bendiciones del amor fraterno.

Como siempre en la obra de Fromm, el problema se origina en su intento equivocado, y prescindible, de rescatar el pensamiento de Freud de su fundamento «mecanicista» y decimonónico y comprimirlo al servicio del «realismo humanista». En la práctica, esto significa que el rigor teórico cede paso a consignas y sentimientos edificantes. Fromm advierte, al pasar, que el concepto original que Freud propone del narcisismo suponía que la libido comienza en el yo, como un «gran depósito» de amor indiferenciado a uno mismo, pero que en 1922 concluyó, por el contrario, que «hemos de reconocer que el ello es el gran depósito de la libido». Fromm, sin embargo, pasa por alto esta cuestión cuando señala que «la pregunta teórica acerca de si la libido surge originalmente en el yo o el ello no es relevante para el significado del concepto [de narcisismo] en sí». De hecho, la teoría estructural de la mente que Freud plantea en *Psicología de las masas* y *El yo y el ello* requirió de algunas modificaciones de sus concepciones anteriores, que tenían mucha relación con la teoría del narcisismo.[38] La teoría estructural hizo que Freud abandonara la dicotomía simple entre instinto y conciencia y reconociera los elementos inconscientes del yo y el superyó, la importancia de los impulsos no sexuales (de agresión o «instinto de muerte») y la alianza entre el superyó y el ello, entre el superyó y la agresión. Tales hallazgos hicieron posible, a su vez,

una comprensión del papel de las relaciones objetales en el desarrollo del narcisismo, revelándolo, en esencia, como una defensa contra los impulsos agresivos antes que como amor a uno mismo.

Las precisiones teóricas en torno del narcisismo no solo son relevantes porque la idea esté expuesta a una inflación moralista, sino porque la práctica de equiparar el narcisismo con todo lo egoísta y desagradable milita en contra de la especificidad histórica. Los hombres han sido siempre egoístas, los grupos han sido siempre etnocéntricos; nada se gana con adosar a estas características una etiqueta psiquiátrica. Sin embargo, la irrupción de trastornos del carácter como la forma más prominente de patología psiquiátrica, junto con el cambio en la estructura de la personalidad que este proceso viene a reflejar, deriva de cambios muy específicos en nuestra sociedad y nuestra cultura: en la burocracia, la proliferación de imágenes, las ideologías terapéuticas, la racionalización de la vida interior, el culto al consumo y, en último término, los cambios en la vida familiar y en los patrones de socialización. Todo esto se pierde de vista si el narcisismo solo se convierte en «la metáfora de la condición humana», como sucede en otra interpretación existencial y humanista: *Sin and Madness: Studies on Narcissism* (Pecado y locura. Estudios sobre narcisismo), de Shirley Sugerman.[39]

La negativa de los críticos recientes del narcisismo a analizar su etiología o a prestar demasiada atención al fondo creciente de textos clínicos relacionados con el tema es con toda probabilidad una decisión calculada por temor a que el énfasis en los aspectos clínicos del síndrome narcisista pueda restarle utilidad en el análisis social. Ha sido, con todo, una decisión errónea. Al ignorar la dimensión psicológica, estos autores pierden a la vez la social. No consiguen penetrar en ninguno de los rasgos de carácter asociados con el narcisismo patológico, los cuales, en modalidades menos extremas, aparecen con profusión en el

diario vivir de nuestra época: esa dependencia de la calidez vicaria que otros nos brindan, mezclada con el temor a la dependencia, esa sensación de vacío interior, esa ira sin límites y reprimida y esos antojos orales insatisfechos. Ni analizan tampoco las que pueden denominarse características secundarias del narcisismo: el seudoesclarecimiento autorreferente, la seducción calculada, el humor autodegradante y ansioso. Se privan así de cualquier base sobre la cual establecer una conexión entre el tipo de personalidad narcisista y ciertos patrones característicos de la cultura contemporánea, como el miedo intenso a la vejez y la muerte, una percepción alterada del tiempo, la fascinación por los famosos, el temor a la competencia, la mengua del espíritu lúdico, las relaciones deterioradas entre hombres y mujeres. Para estos críticos, el narcisismo sigue siendo, en su extremo más vago, sinónimo de egoísmo y, en su faceta más precisa, una metáfora y nada más, que describe una condición mental en que el mundo aparece como un espejo del yo.

Psicología y sociología

El psicoanálisis trata con individuos, no con grupos. Los intentos de extrapolar los hallazgos clínicos al comportamiento colectivo topan siempre con una dificultad: los grupos tienen vida propia. La mentalidad colectiva, si es que existe algo así, refleja la necesidad del grupo como un todo, no las necesidades psicológicas de cada individuo, que, de hecho, han de quedar subordinadas a las exigencias de la vida colectiva. Aun así, es la sujeción de los individuos al grupo lo que, mediante un estudio de sus repercusiones psicológicas, promete aclarar la teoría psicoanalítica. Como efectúa un análisis intensivo de los casos individuales, que se apoya en evidencia clínica antes que en impresiones dictadas por el sentido común, el psicoanálisis nos

dice algo acerca de los procesos internos de la sociedad en sí, por el acto mismo de volver la espalda a la sociedad y sumergirse en el inconsciente individual.

Cada sociedad reproduce su cultura —sus normas, sus supuestos, sus formas de organizar la experiencia— en el individuo, en la forma de la personalidad. Como dijera Durkheim, la personalidad es el individuo socializado. El proceso de socialización, realizado por la familia y secundariamente por la escuela, a más de otros organismos de formación del carácter, modifica la naturaleza humana para conformarla a las normas sociales predominantes. Cada sociedad intenta resolver a su manera las crisis universales de la niñez —el trauma de la separación de la madre, el temor al abandono, el dolor de competir con otros por el amor materno—, y la forma como trata estos hechos psicológicos genera un tipo característico de personalidad, una modalidad característica de deformación psicológica, mediante la cual el individuo acata la privación instintiva y se somete a los requerimientos de la vida social. La insistencia de Freud en la continuidad existente entre salud y enfermedad psíquicas hace posible que consideremos las neurosis y las psicosis en algún sentido como expresiones de una cultura determinada. «La psicosis —ha dicho Jules Henry— es el resultado final de todo lo que anda mal en una cultura».[40]

Cuando mejor sirve el psicoanálisis para aclarar la relación entre sociedad e individuo, entre cultura y personalidad, es precisamente cuando se limita a un examen minucioso de los individuos. Cuando más nos dice de nuestra sociedad es cuando menos se lo propone. El estudiante interesado en la sociedad puede ignorar, sin correr grandes riesgos, la extrapolación que hace Freud de los principios psicoanalíticos a la antropología, la historia y la biografía, pero sus indagaciones clínicas constituyen un reservorio de ideas indispensables una vez que se ha

entendido que la mente inconsciente es la naturaleza modificada por la cultura, la imposición de la civilización sobre el instinto.

> No cabe reprochar a Freud [escribió T. W. Adorno] que obviara la dimensión social concreta, sino más bien que no prestara atención alguna al origen social de […] la rigidez del inconsciente, de la que él mismo deja constancia con la objetividad implacable del científico natural […]. Al desplazarse de las imágenes psicológicas a la realidad histórica, olvida lo que había descubierto —que toda la realidad se modifica al ingresar al inconsciente— y yerra así el objetivo cuando postula como hecho empírico el asesinato del padre por la horda primitiva.[41]

Quienes aspiran a entender el narcisismo contemporáneo como un fenómeno social y cultural deben acudir primeramente al fondo de textos clínicos relacionados que no pretenden ninguna significación social o cultural y repudian deliberadamente la propuesta de que «los cambios en la cultura contemporánea», tal y como expresa Otto Kernberg,[42] «tienen consecuencias en los patrones de relaciones objetales».[43] En los textos clínicos, el narcisismo opera como algo más que una metáfora del ensimismamiento. Siendo una formación psíquica en la que «el amor rechazado se vuelve contra el yo en forma de odio», se ha llegado a reconocer el narcisismo como un elemento importante en los así llamados trastornos del carácter, que han acaparado buena parte de la atención clínica que una vez se destinó a la histeria y las neurosis obsesivas. Ha surgido una nueva teoría del narcisismo, fundada en el conocido ensayo de Freud sobre la materia (que trata el narcisismo —la inversión libidinal del yo— como una condición necesaria del amor objetal), pero ya no referida al narcisismo primario, sino al narcisismo secundario o patológico: la incorporación de imágenes objetales grandiosas como una defensa contra la ansiedad y la culpa. Ambos tipos de narcisismo tornan borrosos los límites entre el yo y los objetos del mundo, pero hay una diferencia importante. El recién nacido —el narcisista primario— aún no advierte que su madre tiene una

existencia aparte de la suya y, por ende, confunde la dependencia de su madre, que satisface sus necesidades tan pronto como surgen, con su propia omnipotencia. «Se requieren varias semanas de desarrollo posnatal […] para que el niño perciba que la fuente de su necesidad […] está dentro de él, y la fuente de gratificación, fuera».

El narcisismo secundario, por otra parte, «intenta anular el dolor del amor [objetal] desengañado» y neutralizar la ira del niño contra quienes no reaccionan inmediatamente ante sus necesidades, contra aquellos a los que ahora se percibe respondiendo ante otros seres aparte del niño y que parecen, por tanto, haberlo abandonado. El narcisismo patológico, «que no es posible considerar sencillamente como una fijación en el nivel del narcisismo primitivo normal», aflora solo cuando el yo se ha desarrollado al punto de diferenciarse él mismo de los objetos circundantes. Si el niño, por alguna razón, experimenta este trauma de separación con demasiada intensidad, puede intentar restablecer vínculos anteriores por la vía de crear en sus fantasías una madre o un padre omnipotentes que se funden con imágenes de su propio yo. «Mediante la interiorización, el paciente intenta recrear una relación amorosa deseada que puede haber existido alguna vez y, simultáneamente, anular la ansiedad y la culpa que afloran de los impulsos agresivos contra el objeto frustrante y decepcionante».

El narcisismo en los textos clínicos recientes

El cambio de énfasis de los estudios clínicos, desde el narcisismo primario al secundario, refleja el giro de la teoría psicoanalítica desde el estudio del ello al estudio del yo, y también un cambio en el tipo de pacientes que busca tratamiento psiquiátrico.[44] Por cierto que este viraje desde una psicología de los instintos a otra del yo surgió en parte de un reconocimiento de que los pacientes

que comenzaron a buscar tratamiento en los años cuarenta y cincuenta «muy pocas veces presentaban cuadros parecidos a la neurosis clásica que Freud había descrito con tanta precisión». En los últimos cuarenta años, el paciente *borderline* o limítrofe, que se enfrenta al psiquiatra con síntomas no bien definidos e insatisfacciones difusas, se ha vuelto más y más común. No sufre de fijaciones debilitadoras o fobias o de la conversión de la energía sexual reprimida en padecimientos nerviosos; en lugar de ello, se queja «de una insatisfacción vaga, difusa, ante la vida» y siente que «su existencia amorfa es inútil y carece de un propósito». Describe «sentimientos sutilmente experimentados, aunque muy penetrantes, de vaciedad y depresión», «violentas oscilaciones de autoestima» y «una incapacidad general para seguir adelante». Solo consigue «una sensación de autoestima revitalizada asociándose con figuras fuertes, admiradas, cuya aceptación implora y por las cuales necesita sentirse apoyado». Aun cuando cumple con sus responsabilidades diarias y hasta consigue ciertas distinciones, la felicidad le es ajena y con frecuencia le parece que no vale la pena seguir viviendo.[45]

El psicoanálisis, una terapia que surgió de la experiencia con individuos seriamente reprimidos y moralmente rígidos, que debían llegar a un acuerdo con un riguroso «censor» interno, se ve confrontado en nuestros días, y cada vez más, con un «carácter caótico y lastrado por sus propios impulsos». Debe lidiar con pacientes que «escenifican» sus conflictos en lugar de reprimirlos o sublimarlos; los cuales, aunque a menudo intentan congraciarse con el otro, tienden a cultivar una superficialidad que los resguarda en sus vínculos emocionales. Les falta la capacidad de afligirse, pues la intensidad de su ira contra el objeto amado perdido, y en particular contra sus padres, les impide vivir de nuevo experiencias felices o atesorarlas en el recuerdo. Sexualmente promiscuos antes que reprimidos, les cuesta así y todo «elaborar el impulso sexual» o abordar el sexo en vena

lúdica. Evitan los compromisos íntimos, que podrían desencadenar en ellos intensos sentimientos de ira. Su personalidad consiste sobre todo en defensas contra la ira y los sentimientos de privación oral surgidos en la fase preedípica de su desarrollo psíquico.

A menudo, estos pacientes sufren de hipocondría y se quejan de una sensación de vacío interior. Al mismo tiempo, cultivan fantasías de omnipotencia y una fuerte creencia en su derecho de explotar a otros y ser gratificados. En su superyó predominan elementos arcaicos, punitivos y sádicos, y se adaptan a las normas sociales más por temor al castigo que por un sentido de culpa. Experimentan sus propias necesidades y apetitos, embebidos de ira, como factores profundamente amenazantes, y levantan barreras defensivas tan primitivas como los deseos que buscan sofocar.

Ateniéndonos al principio de que la patología es una versión exacerbada de la normalidad, el «narcisismo patológico» detectable en trastornos del carácter como estos debería revelarnos algo sobre el narcisismo como fenómeno social. Los estudios de los trastornos de personalidad que se sitúan en esa línea fronteriza entre la neurosis y la psicosis, aun cuando estén escritos para especialistas del área clínica y no pretendan aclarar nada acerca de cuestiones sociales o culturales, perfilan un tipo de personalidad que debiera resultar inmediatamente reconocible, en versión atenuada, para los observadores de la cultura contemporánea: ducha en el manejo de las impresiones que crea en los demás, voraz en su búsqueda de la admiración ajena, pero desdeñosa de los que manipula para conseguirla, de insaciable avidez de experiencias emocionales con que llenar un vacío interior, aterrada ante la vejez y la muerte.

Las explicaciones más convincentes acerca del origen psíquico de este síndrome limítrofe provienen de la tradición conceptual que nos legó Melanie Klein. En sus indagaciones psicoanalíticas

en niños, Klein descubrió que los sentimientos tempranos de ira arrolladora, dirigida en especial contra la madre y secundariamente contra la imagen interiorizada de la madre como monstruo voraz, impiden que el niño sintetice las imágenes parentales «buenas» y «malas». Temeroso de la agresión de los padres malos —proyecciones de su propia ira—, idealiza a los padres buenos que vendrán a rescatarlo.[46]

Las imágenes interiorizadas de terceros, enterradas en el inconsciente en una fase temprana de la vida, se vuelven también imágenes del yo. Si la experiencia ulterior no basta para matizarlas o incorporar elementos de realidad a las fantasías arcaicas del niño sobre sus progenitores, tendrá dificultades para diferenciar entre las imágenes del yo y las de los objetos externos. Estas imágenes se funden para formar una defensa contra una mala representación del yo y los objetos, fusionadas de modo similar en la forma de un superyó severo y castigador. Melanie Klein analizó a un niño de diez años que pensaba inconscientemente a su madre como a un «vampiro» o un «pájaro horrendo» y había interiorizado ese temor como una hipocondría. Temía que presencias negativas interiores devoraran a las positivas. La separación rígida entre buenas y malas imágenes del yo y de los objetos, por una parte, y la fusión de imágenes del yo y de los objetos, por otra, surgieron en este caso de la incapacidad del niño para tolerar la ambivalencia o la ansiedad. Como su rabia era tan intensa, no podía admitir que albergara sentimientos agresivos hacia quienes amaba. «El temor y la culpa asociados a sus fantasías destructivas modelaban la totalidad de su vida afectiva».

Un niño que se sienta tan seriamente amenazado por sus propios sentimientos agresivos (proyectados en otros y luego interiorizados de nuevo como «monstruos» interiores) intenta compensar sus experiencias de ira y envidia con fantasías de riqueza, de belleza y omnipotencia. Estas fantasías, junto a las

imágenes interiorizadas de los padres buenos con que intenta defenderse, se transforman en el núcleo de una «concepción grandiosa del *self*». Una suerte de «optimismo ciego», según Otto Kernberg, protege al niño narcisista de los peligros que lo rondan dentro y fuera de sí: particularmente, de la dependencia de terceros, a quienes percibe sin excepción como poco fiables. «La proyección constante de imágenes del yo y objetos "totalmente malos" perpetúa un mundo de objetos peligrosos, amenazantes, contra el cual se emplean defensivamente las imágenes del yo "totalmente buenas" y se forjan imágenes ideales megalomaníacas del yo». La escisión entre las imágenes determinadas por sentimientos agresivos y otras que derivan de impulsos libidinales imposibilita que el niño reconozca su propia agresión, experimente culpa o preocupación alguna por los objetos investidos simultáneamente de agresión y de libido, o que se aflija por los objetos perdidos. La depresión en pacientes narcisistas no adopta la forma de aflicción con su añadido de culpa, como la descrita por Freud en *Duelo y melancolía*, sino de ira impotente y «sentimientos de derrota a manos de fuerzas externas».

Visto que este universo intrapsíquico está tan frágilmente poblado —consiste, en términos de Kernberg, solo de un «*self* grandioso», de «las imágenes devaluadas e indefinidas del yo y los otros, y de perseguidores potenciales»—, estos pacientes suelen experimentar intensos sentimientos de vacío e inautenticidad. Aunque el narcisista puede funcionar en el mundo y a menudo encantar a otras personas (en no poca medida con el «seudoesclarecimiento de su propia personalidad»), su devaluación de los demás, y su falta de curiosidad por ellos, empobrece su vida personal y refuerza la «experiencia subjetiva de vacío». Carente de cualquier compromiso intelectual auténtico con el mundo —a pesar de su valoración frecuentemente inflada de sus propias habilidades intelectuales—, exhibe escasa

capacidad para la sublimación. Por lo tanto, depende de otros, de quienes requiere infusiones constantes de aprobación y admiración. Debe «asociarse con alguien, vivir una existencia casi parasitaria». Al mismo tiempo, su temor a la dependencia emocional, junto a su aproximación manipuladora, explotadora de las relaciones interpersonales, hace que esos vínculos resulten blandos, superficiales y profundamente insatisfactorios. «La relación ideal sería, para mí, una relación de dos meses —decía un paciente limítrofe—. Así no habría compromiso. Al final de esos dos meses, simplemente rompería el vínculo».

Crónicamente aburrido, incansable en su búsqueda de intimidad inmediata —del deslumbramiento emocional sin compromiso ni dependencia—, el narcisista es promiscuo y a menudo también pansexual, puesto que la fusión de impulsos pregenitales y edípicos al servicio de la agresión alienta la perversidad polimorfa. Las imágenes malas que ha interiorizado lo mantienen a la vez preocupado por su salud, y la hipocondría le brinda una afinidad particular con la terapia y los grupos y movimientos terapéuticos.

Como paciente psiquiátrico, el narcisista es candidato idóneo para un análisis interminable. Busca en el análisis un credo religioso o un estilo de vida y espera encontrar en la relación terapéutica apoyo externo para sus fantasías de omnipotencia y de eterna juventud. La fuerza de sus defensas, sin embargo, lo hace resistente a un análisis exitoso. La superficialidad de su vida emotiva a menudo le impide desarrollar una conexión íntima con el analista, aunque «suele valerse de su penetración (*insight*) intelectual para concordar verbalmente con el analista y recapitular en sus propios términos lo analizado en las sesiones anteriores». Se vale del intelecto para evadirse y no para conocerse, recurriendo a las mismas estrategias elusivas que aparecen en la literatura confesional de las últimas décadas. «El paciente se vale de las interpretaciones analíticas, pero las

despoja rápidamente de vida y significado, de modo que solo queda un montón de palabras sin sentido. Entonces se tiene la sensación de que las palabras son propiedad suya, y las idealiza y deriva de ello un sentimiento de superioridad». Aun cuando los psiquiatras han dejado de considerar que los trastornos narcisistas son intrínsecamente no analizables, pocos tienen una visión optimista de las perspectivas de éxito.

Según Kernberg, el gran argumento para intentarlo, a la luz de las múltiples dificultades que plantean los pacientes narcisistas, es el efecto devastador del narcisismo en la segunda mitad de su vida: la certeza del terrible dolor que aguarda almacenado. En una sociedad temerosa de la vejez y la muerte, el envejecimiento resulta incluso más aterrador para quienes temen la dependencia y cuya autoestima requiere de la admiración habitualmente reservada a la juventud, a la belleza, a la fama o el encanto. Las defensas habituales contra los estragos de la edad —la identificación con valores éticos o artísticos que trascienden los intereses inmediatos, la curiosidad intelectual, el consuelo emocional de la calidez derivada de relaciones felices en el pasado— no pueden hacer nada por el narcisista. Incapaz de obtener ningún alivio mediante la identificación con el continuo histórico, le resulta, por el contrario, imposible «aceptar que una generación más joven disponga de muchas de las gratificaciones de la belleza, la riqueza, el poder y, en particular, la creatividad. Ser capaz de disfrutar de la vida en un proceso que implique una identificación creciente con la dicha y los logros de otra gente es algo que está, trágicamente, fuera de la capacidad de la personalidad narcisista».

Influencias sociales sobre el narcisismo

Cada época desarrolla formas peculiares de patología que expresan de manera exagerada la estructura de carácter

subyacente. En la época de Freud, la histeria y las neurosis obsesivas llevaban al extremo los rasgos de personalidad asociados a una fase temprana del orden capitalista: codicia, devoción fanática por el trabajo y una represión feroz de la sexualidad. En nuestra época, llaman cada vez más la atención los trastornos preesquizofrénicos, limítrofes o de la personalidad, junto con la esquizofrenia. Este «cambio en la forma que adopta la neurosis ha sido observado y descrito, a contar desde la Segunda Guerra Mundial, por un número cada vez mayor de psiquiatras».[47] Según Peter L. Giovacchini, «los especialistas clínicos se enfrentan con una cantidad al parecer en aumento de pacientes que no caben en las categorías diagnósticas actuales» y que no sufren de «síntomas definidos», sino que plantean «quejas vagas, imprecisas». «Todo el mundo sabe —señala Giovacchini— a quién me estoy refiriendo cuando hablo de este tipo de pacientes». La preeminencia cada vez mayor de los «trastornos del carácter» parece implicar un cambio subyacente en la organización de la personalidad, desde lo que se denominaba «orientación interna» hacia el narcisismo.

Allen Wheelis argüía en 1958 que este cambio en «los patrones de la neurosis» aparecía «en la experiencia personal de los psicoanalistas más viejos», en tanto que los más jóvenes «cobran conciencia de ello por la discrepancia que surge entre la antigua descripción de la neurosis y los problemas que plantean los pacientes que acuden diariamente a sus despachos. El cambio es de la neurosis sintomática a los trastornos del carácter». Heinz Lichtenstein, que cuestionó la afirmación adicional de que ello reflejaba un cambio en la estructura de la personalidad, escribió en 1963, pese a todo, que el «cambio en los patrones neuróticos» constituía ya entonces un «hecho bien conocido». En los años setenta tales informes eran ya habituales. «No es casual —anota Herbert Hendin— que los hechos predominantes dentro del psicoanálisis sean hoy el redescubrimiento del narcisismo y un

novedoso énfasis en la significación psicológica de la muerte». Michael Beldoch señala que «a principios de siglo, la histeria y las neurosis obsesivas eran, para Freud y sus colegas tempranos, lo que los trastornos narcisistas son para el analista en estas décadas finales de la centuria. En general, el paciente de hoy no sufre de parálisis histéricas en las piernas o de la compulsión de lavarse las manos; en lugar de eso, es su *self* psíquico lo que se ha entumecido o lo que han de fregar y volver a fregar, en un intento fatigoso, interminable, por quedar limpio». Los pacientes experimentan «sentimientos generalizados de vacío y una alteración profunda de la autoestima». Burness E. Moore advierte que los trastornos narcisistas se han vuelto cada vez más comunes. Según Sheldon Bach, «uno solía ver gente que entraba con la compulsión de lavarse las manos, con fobias y neurosis familiares. Ahora ve, sobre todo, narcisistas». Gilbert J. Rose sostiene que el enfoque psicoanalítico, «inadecuadamente trasplantado de la práctica analítica» a la vida diaria, ha contribuido a una «permisividad global» y a la «sobredomesticación del instinto», lo que a su vez contribuye a la proliferación de «trastornos narcisistas de identidad». Para Joel Kovel, la estimulación de los anhelos infantiles por la publicidad, la usurpación de la autoridad paternal por los medios de comunicación y la escuela y la racionalización de la vida interior acompañada de la falsa promesa de realización personal han creado un nuevo tipo de «individuo social». «El resultado no es la neurosis de estilo clásico, en la que un impulso infantil es suprimido por la autoridad patriarcal, sino una versión moderna en la que el impulso es estimulado, pervertido y privado tanto de un objeto adecuado con que satisfacerse como de formas coherentes de control […]. El complejo en su totalidad, en un escenario de alienación antes que de control directo, pierde la forma clásica del síntoma […] y se queda sin la posibilidad

terapéutica, también clásica, de simplemente restituir un impulso a la conciencia».

El aumento en el número de pacientes narcisistas no necesariamente indica que los trastornos narcisistas sean más comunes hoy de lo que solían ser en la población como un todo, o que se hayan vuelto más comunes que la neurosis de conversión de estilo clásico. Quizás ocurre, simplemente, que estos pacientes buscan antes la ayuda psiquiátrica. Ilza Veith sostiene que «al haber cada vez mayor conciencia de las reacciones de conversión, y con la difusión de los textos psiquiátricos, las manifestaciones somáticas de la histeria "de viejo cuño" se han vuelto sospechosas para los sectores sociales más sofisticados y, por ello, más y más médicos observan que escasean los síntomas evidentes de conversión y, de encontrárselos, ello ocurre en sectores sociales no cultivados». La atención que prestan los textos clínicos más recientes a los trastornos del carácter hace que los psiquiatras estén más alertas para detectarlos. Pero esta posibilidad no disminuye en ningún caso la importancia de los testimonios psiquiátricos sobre el predominio del narcisismo, en especial cuando dichos testimonios aparecen al tiempo que la prensa comienza a especular acerca del nuevo narcisismo y la insana tendencia al ensimismamiento. El narcisista atrae la atención del psiquiatra por algunas de las mismas razones por las que está en una posición predominante, no solo en los movimientos de «apertura de conciencia» y otros cultos, sino en las grandes empresas, en las organizaciones políticas y la burocracia estatal. A pesar de todo su sufrimiento interno, el narcisista posee muchos rasgos que favorecen su éxito en instituciones burocráticas que premian la manipulación de las relaciones interpersonales, desalientan la formación de nexos interpersonales profundos y al mismo tiempo brindan al narcisista la aprobación que requiere para validar su autoestima. Aunque pueda recurrir a terapias que prometen otorgar un significado a su

vida y ayudarlo a superar la sensación de vacío que lo envuelve, el narcisista disfruta a menudo de un éxito considerable en su carrera profesional. Maneja con naturalidad la forma de crear una impresión determinada, y el control que manifiesta de sus facetas más intrincadas le sirve inmejorablemente en las organizaciones políticas y empresariales donde el desempeño efectivo cuenta ahora bastante menos que la «visibilidad», el «sentido de la oportunidad» y una trayectoria triunfal.[48] A medida que el «hombre organizacional» va siendo desplazado por el «apostador» burocrático —y la «era de la lealtad» en la empresa da paso a otra en que prima el «juego en pos del éxito ejecutivo»—, el narcisista se halla como pez en el agua.

En un estudio realizado con doscientos cincuenta ejecutivos de doce grandes compañías,[49] Michael Maccoby describe, no sin agrado, al nuevo líder corporativo como alguien que trabaja con gente antes que con materiales y que no busca edificar un imperio o acumular riqueza, sino experimentar «la excitación de administrar su propio equipo y lograr algunos triunfos». Quiere «ser conocido como un ganador y su mayor miedo es ser etiquetado como perdedor». En vez de medirse en alguna tarea concreta o en un problema que requiere de solución, se mide con otros, a partir de «una necesidad de tener el control». Como lo plantea un reciente manual para gestores de empresas, el éxito implica hoy «no solo salir adelante», sino «adelantar a otros».[50] El nuevo ejecutivo, de talante juvenil, juguetón y «seductor», quiere, según Maccoby, «preservar la ilusión de que las opciones son ilimitadas». Exhibe escasa aptitud para la «intimidad personal y el compromiso social». Siente escasa lealtad incluso por la empresa para la que trabaja. Uno de los ejecutivos del estudio señala que experimenta el poder «como el hecho de no ser empujado por la empresa». Durante su escalada, el tipo mima a los clientes todopoderosos e intenta utilizarlos contra la propia empresa. «Se necesita a un cliente muy grande —según sus

cálculos— que esté siempre en dificultades y exija cambios de parte de la empresa. De esa forma, uno tiene automáticamente poder ante la empresa y también ante el cliente. Me gusta tener todas las opciones en la mano». Quien avala esta estrategia es un catedrático de Administración de Empresas. Desde su perspectiva, la «sobreidentificación» con la compañía «genera una corporación con enorme poder sobre la carrera y el destino de sus auténticos idólatras».[51] Cuanto mayor sea la compañía, más importante es, piensa él, que los ejecutivos «manejen su carrera según sus propias […] opciones libremente elegidas» y «mantengan abierto el abanico más amplio posible de opciones».[52]

Según Maccoby, el apostador «está abierto a nuevas ideas, pero carece de convicciones propias». Hará negocios con cualquier tipo de regímenes políticos, aun cuando desapruebe sus principios. Siendo más independiente e ingenioso que el hombre corporativo, intenta valerse de la empresa para sus propios fines, temeroso —si no lo hace— de ser «absolutamente castrado por la corporación». Rehúye la intimidad como si fuera una trampa y prefiere la «atmósfera excitante y sexi» de la que suele rodearse en su trabajo el ejecutivo moderno, «donde secretarias con minifalda y en actitud de idolatría flirtean constantemente con él». El apostador depende, en todos sus vínculos personales, de la admiración o el temor que inspira en otros para certificar sus credenciales de «ganador». A medida que va envejeciendo, le resulta cada vez más difícil conseguir la clase de atención en la que florece. Llega así a una fase de meseta, a partir de la cual deja de progresar en su trabajo, quizás porque las posiciones muy muy altas, como advierte Maccoby, siguen estando asignadas a «los verdaderamente capaces de renunciar a las rebeldías adolescentes y transformarse, aunque sea en alguna medida, en verdaderos creyentes en la organización». El trabajo comienza a perder su brillo original.

Dado su escaso interés por perfeccionarse, el ejecutivo de nuevo estilo no disfruta en absoluto de sus logros cuando comienza a perder el encanto adolescente en que descansaban. La edad madura lo golpea como si fuera una catástrofe. «Una vez que su juventud, el vigor y hasta la emoción del triunfo desaparecen, se deprime y pierde toda finalidad, llegando a poner en duda el sentido de su vida. Al no estar ya energizado por la batalla grupal, e incapaz de entregarse a algo en que crea verdaderamente aparte de sí mismo […], se descubre espantosamente solo». Así pues, no debe sorprendernos, dado el predominio de este patrón laboral, que los textos de psicología popular vuelvan tan a menudo sobre el tema de la «crisis de la mitad de la vida» y las formas de combatirla.

En la novela *Office Politics* (Política de oficina), de Wilfrid Sheed, una esposa pregunta: «¿Hay algo realmente entre el señor Fine y la señora Tyler?». Su marido le responde que solo cuestiones triviales: «El verdadero asunto es el yo haciendo de las suyas».[53] El estudio de Eugene Emerson Jennings sobre la gestión de empresas, que celebra la muerte del hombre organizacional y el advenimiento de la nueva «era de la movilidad», insiste en que la «movilidad [corporativa] es más que el simple desempeño laboral». Lo que cuenta es «el estilo […], los aires triunfales […], la habilidad de decir y hacer casi todo sin enemistarse con terceros». El ejecutivo en fase de movilidad ascendente sabe, según Jennings, cómo manejar a la gente próxima: al «vigilante de los archivos», que tiene su propia movilidad «atrofiada» y envidia el éxito ajeno; al «aprendiz veloz», al «superior móvil». El «ejecutivo de movilidad brillante» ha aprendido a «leer» en las relaciones de poder dentro de su oficina y «a captar el lado menos visible y menos audible de sus superiores y, sobre todo, su postura ante sus pares y superiores». «Puede inferir, a partir de un mínimo de claves, quiénes representan los centros de poder en la empresa y busca tener un

alto grado de visibilidad y exposición ante ellos. Cultiva asiduamente su propia importancia y las oportunidades que se le brindan con ellos y aprovecha cada oportunidad para aprender de ellos. Se vale de las ocasiones que surgen en el ámbito social para formarse una idea de quiénes constituyen los ejes del patrocinio dentro del mundo empresarial».

Comparando continuamente el «juego en pos del éxito ejecutivo» con una competencia deportiva o una partida de ajedrez, Jennings considera que la esencia de la vida ejecutiva es tan arbitraria e irrelevante para alcanzar el éxito como lo sería la práctica de patear una pelota al arco o mover las piezas sobre un tablero. Jamás menciona las repercusiones sociales y económicas de las decisiones gerenciales o el poder que estas tienen sobre el conjunto de la sociedad. Para el ejecutivo en ascenso, el poder no consiste en el dinero y la influencia, sino en el «impulso», en una «imagen ganadora», en tener fama de ganador. El poder reside en el ojo del espectador; no tiene, por ende, ninguna referencia objetiva».[54]

La cosmovisión gerencial como la describen Jennings, Maccoby y los propios ejecutivos es la de un narcisista que percibe el mundo como un espejo, indiferente por completo a los acontecimientos externos, salvo cuando reflejan su propia imagen. El denso entorno interpersonal de la burocracia moderna, donde el trabajo adopta una cualidad abstracta casi enteramente divorciada del desempeño, por su propia naturaleza favorece y a menudo gratifica una respuesta narcisista. Sin embargo, la burocracia es solo una de las muchas influencias sociales que han tornado cada vez más predominante un tipo narcisista de organización de la personalidad. Otra influencia es la reproducción mecánica de la cultura, la proliferación de imágenes visuales y auditivas en la «sociedad del espectáculo». Vivimos sumidos en un torbellino de imágenes y ecos que detienen cada tanto la experiencia y la rebobinan en cámara lenta. Las cámaras

y los magnetófonos no solo transcriben la experiencia, sino que la modifican, transformando buena parte de la vida moderna en una gran cámara de resonancia o en un salón de espejos. La vida se presenta como una sucesión de imágenes o señales electrónicas, de impresiones grabadas y reproducidas mediante fotografías, películas, televisión y sofisticados sistemas de grabación. La vida moderna está tan mediatizada por imágenes electrónicas que no podemos evitar reaccionar ante los demás como si sus actos —y los nuestros— estuvieran siendo grabados y simultáneamente transmitidos a un auditorio invisible o fueran almacenados para un escrutinio detallado en alguna instancia posterior. «¡Sonría, está usted en la cámara indiscreta!». La intrusión en la vida diaria de este ojo que todo lo ve ya no nos sorprende ni nos encuentra con las defensas bajas. No necesitamos de ningún recordatorio para sonreír. Tenemos una sonrisa permanentemente grabada en el rostro y sabemos cuáles son sus mejores ángulos para la fotografía.

La proliferación de imágenes grabadas socava nuestro sentido de la realidad. Como advierte Susan Sontag en su estudio acerca de la fotografía,[55] «la realidad ha comenzado a parecerse cada vez más a lo que se nos muestra por las cámaras». Desconfiamos de nuestras percepciones hasta que la cámara las ratifica. Las imágenes fotográficas nos brindan la prueba de nuestra existencia, sin la cual nos resultaría incluso difícil reconstruir una historia personal. La familia burguesa de los siglos XVIII y XIX, nos dice Sontag, posaba para un retrato con la finalidad de proclamar el estatus familiar; hoy, en cambio, el viejo álbum familiar sirve para verificar la existencia del individuo: este registro documental de su propia evolución, de la infancia en adelante, le brinda la única evidencia de su vida que reconoce como enteramente válida. Entre los «muchos usos narcisistas» que Sontag atribuye a la cámara, la «vigilancia de uno mismo» está entre los más importantes, no solo porque brinda los medios

técnicos para un escrutinio incesante, sino porque hace que el sentido de la propia mismidad dependa del consumo de imágenes del *self*, poniendo al mismo tiempo en duda la realidad del mundo exterior.

Como preserva imágenes del *self* en varias etapas del desarrollo, la cámara contribuye a debilitar la antigua noción del desarrollo individual como un proceso de formación moral y promueve una concepción algo más pasiva, según la cual el desarrollo consiste en atravesar las etapas de la vida en el momento preciso y en el orden adecuado. La fascinación actual por el ciclo vital engloba la idea de que el éxito en la política o los negocios depende de alcanzar ciertas metas programadas; pero a la vez refleja la facilidad con que es posible registrar electrónicamente el desarrollo individual. Esto nos lleva a otro cambio cultural que también favorece una respuesta narcisista ampliamente difundida y, en este caso, aporta una legitimidad filosófica: la irrupción de una ideología terapéutica que postula un programa normativo de desarrollo psicosocial y de este modo contribuye a alentar el escrutinio ansioso de uno mismo. El ideal del desarrollo normativo crea el temor a que cualquier desviación de la norma tenga origen patológico. Los médicos han hecho un culto de la revisión periódica —una indagación realizada, una vez más, con cámaras y otros instrumentos de grabación— y han implantado en su clientela la noción de que la salud depende de la permanente observación y la rápida detección de los síntomas verificados por la tecnología médica. El paciente no se siente ya ni física ni psicológicamente seguro hasta que los rayos X no han confirmado «un limpio certificado de salud».

La medicina y la psiquiatría —en términos más generales, el enfoque y la sensibilidad terapéuticos, que permean totalmente la sociedad contemporánea— refuerzan el patrón creado por otras influencias culturales según las cuales el individuo se examina sin fin en busca de indicios de envejecimiento y mala salud, de

síntomas reveladores de estrés, de manchas y defectos que puedan disminuir su atractivo o, como contrapartida, de indicadores que reafirmen que su vida se desarrolla en conformidad con el programa. La medicina moderna ha vencido las plagas y epidemias que una vez hicieran tan precaria la existencia solo para crear nuevas formas de inseguridad. De manera similar, la burocracia ha vuelto predecible la vida y hasta aburrida, reviviendo, en una nueva modalidad, la guerra de todos contra todos. Nuestra sociedad hiperorganizada, donde organizaciones a gran escala predominan, pero han perdido la capacidad de imponer lealtad a sus miembros, se aproxima en ciertos sentidos —con mucha mayor nitidez que el capitalismo primitivo en que Hobbes basó su estado natural— a un estado de animosidad universal. Las condiciones sociales vigentes alientan una mentalidad de supervivencia, manifiesta en su forma más cruda en los filmes de catástrofes o en las fantasías de viajes espaciales que posibilitan escapes vicarios desde un planeta condenado. La gente ya no sueña con superar las dificultades, sino pura y simplemente con sobrevivir a ellas. En los negocios, según Jennings, «la lucha consiste en sobrevivir emocionalmente»: en «preservar o realzar la propia identidad o el yo».[56] El concepto normativo de las etapas del desarrollo promueve una visión de la existencia como una carrera de obstáculos: el propósito es, simplemente, correr la carrera con un mínimo de dificultades y dolor. La habilidad para manipular aquello a lo que Gail Sheehy, valiéndose de una metáfora médica, alude como «sistemas de apoyo vital»,[57] parece representar hoy una forma suprema de la sabiduría: el conocimiento que nos permitirá avanzar sin experimentar ningún pánico, como plantea ella misma. Quienes manejen el «acercamiento exento de pánico» a la vejez y a los traumas del ciclo vital que la propia Sheehy propone, podrán decir alguna vez, según declara uno de sus discípulos: «Sé que puedo sobrevivir

[…]. Ya no siento pánico». Difícilmente cabe considerar que esto sea una forma exultante de satisfacción. «La ideología actual —escribe Sheehy— parece una mezcla de tendencias ligadas a la supervivencia personal, el reemprendimiento y el cinismo». Con todo, su muy popular guía para enfrentar las «crisis predecibles de la vida adulta», con su himno al crecimiento, al desarrollo y la «actualización de uno mismo», con su optimismo tan superficial, no plantea ningún desafío a esa ideología imperante; simplemente, la reformula en términos algo más «humanistas». El «crecimiento» es allí un eufemismo para nombrar la mera supervivencia.

La cosmovisión del resignado

Las nuevas modalidades sociales requieren un nuevo tipo de personalidad, nuevos modos de socialización y de organizar la experiencia. El concepto de narcisismo no nos brinda, en ese sentido, un determinismo psicológico a la medida, sino la posibilidad de entender el impacto psicológico de cambios sociales recientes, suponiendo que no solo recordamos sus orígenes clínicos, sino el continuo entre patología y normalidad. Nos provee, en otras palabras, de un retrato aceptablemente acucioso de la personalidad «liberada» de nuestra época, con todo su encanto, su seudoconciencia de la propia condición, su pansexualidad promiscua, su fascinación por el sexo oral, su temor a la madre castradora (la señora Portnoy), su hipocondría, su superficialidad como defensa, su huida de la dependencia, su incapacidad para afligirse, su pavor ante la ancianidad y la muerte.

El narcisismo es, siendo realistas, la mejor forma de lidiar con las tensiones y ansiedades de la vida moderna. Las actuales condiciones sociales tienden a hacer aflorar rasgos narcisistas que están presentes en mayor o menor grado en cada uno de

nosotros. Estas condiciones han transformado también la familia, que modela la estructura subyacente de la personalidad. Una sociedad temerosa de no tener futuro probablemente confiera escasa atención a las necesidades de la próxima generación, y la sensación siempre presente de una discontinuidad histórica —la ruina de nuestra sociedad— recae con consecuencias particularmente devastadoras sobre la familia. El intento de los padres modernos por que los hijos se sientan amados y queridos no llega a encubrir una frialdad de fondo: la actitud lejana de quienes tienen poco que traspasar a la próxima generación y que, en todo caso, priorizan su propio derecho a la realización personal. La mezcla del desapego emocional con los intentos de convencer al niño de su posición privilegiada dentro de la familia es un diagnóstico apropiado de la estructura narcisista de la personalidad.

A través de ese intermediario fiel que es la familia, los patrones sociales acaban reproduciéndose en la personalidad. Las disposiciones sociales perviven en el individuo, enterradas en su mente bajo el nivel consciente, incluso después de volverse objetivamente indeseables e innecesarias, como es ampliamente reconocido que se han vuelto muchas de nuestras disposiciones actuales. La percepción del mundo como un sitio peligroso y restrictivo, aunque se origina en una comprensión realista de la inseguridad de la vida social moderna, se ve reforzada por la proyección narcisista de los impulsos agresivos. La creencia en que la sociedad no tiene futuro, que implica una percepción realista de los peligros que la acechan, incorpora al mismo tiempo la ineptitud narcisista para identificarse con la posteridad o para sentirse parte del flujo histórico.

El debilitamiento de los vínculos sociales, que se origina en las condiciones predominantes de belicosidad social, es a su vez reflejo de una defensa narcisista ante la dependencia. Una sociedad beligerante tiende a producir hombres y mujeres

esencialmente antisociales. No debería, pues, sorprendernos que, aunque el narcisista se adapte a las normas sociales por temor al castigo externo, a menudo se crea un fuera de la ley y vea a los demás de igual modo «como básicamente deshonestos y no fiables o fiables solo debido a presiones externas». «El sistema valórico de la personalidad narcisista es generalmente corruptible —escribe Kernberg— en contraposición a la moral rígida de la personalidad obsesiva».[58]

La ética de la autopreservación y la supervivencia psíquicas no solo arraiga entonces en las condiciones objetivas de beligerancia económica, en los índices crecientes de criminalidad y en el caos social, sino en la experiencia subjetiva de vacío y aislamiento. Esta refleja la convicción —que es, al mismo tiempo, una proyección de las ansiedades interiores y una percepción de cómo son las cosas— de que la envidia y la explotación predominan hasta en las relaciones más íntimas. El culto de las relaciones personales, que se torna cada vez más intenso a medida que decae la esperanza de soluciones políticas, encubre un desencanto absoluto con esas relaciones, igual que el culto de la sensualidad implica el repudio de la sensualidad —en todo excepto en sus formas más primitivas—. La ideología del crecimiento personal, tan optimista en la superficie, irradia pese a todo una honda desesperanza y resignación. Es la fe de los que no tienen fe.

---

[37] Erich Fromm, *The Heart of Man: Its Genius for Good and Evil*, Nueva York: Harper and Row, 1964, cap. 4 [trad. cast.: *El corazón del hombre*, Madrid: FCE, 1980].

[38] Sigmund Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (1921), en James Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Londres: Hogarth Press, 1955-1964, 18, p. 130.

[39] Shirley Sugerman, *Sin and Madness: Studies in Narcissism*, Filadelfia: Westminster Press, 1976, p. 12.

[40] Jules Henry, *Culture against Man*, Nueva York: Knopf, 1963, p. 322.

[41] «En […] el terreno que conoce», añadía Adorno, «el psicoanálisis opera con una convicción particular; cuanto más se aleja de esa esfera, más expuestas quedan sus tesis a resultar superficiales, o bien a una sobresistematización brutal. Si alguien comete un lapsus y aflora de su boca una palabra con una fuerte carga sexual, si alguien sufre de agorafobia o si una muchacha camina dormida, el psicoanálisis cuenta no solo con las mejores opciones de éxito terapéutico, sino que está en su provincia más propia: la del individuo relativamente autónomo, monadológico, como el escenario del conflicto inconsciente entre el impulso instintivo y la prohibición. Cuanto más se aparta de esta área específica, más tiránicamente debe proceder y más debe afanarse en arrastrar lo que pertenece a la dimensión de la realidad exterior a las sombras de la inmanencia psíquica. Su engaño en todo ello no es muy diferente de esa "omnipotencia del pensamiento" que él mismo criticaba como una muestra de infantilismo». Véase T. W. Adorno, «Sociology and psychology», *New Left Review*, n.º 47, 1968, pp. 80, 96.

[42] Otto F. Kernberg, *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*, Nueva York: Jason Aronson, 1975, p. 223.

[43] Quienes argumentan, en contra de la tesis del presente estudio, que no ha habido ningún cambio subyacente en la estructura de la personalidad, citan este párrafo en apoyo de la aseveración de que, aun cuando «efectivamente apreciamos ciertas constelaciones de síntomas y trastornos de la personalidad con más o menos frecuencia que en la época de Freud […], este viraje de nuestra atención ha ocurrido ante todo por un viraje en nuestro énfasis clínico, debido a los tremendos avances en nuestra comprensión de la estructura de la personalidad» (James H. Gilfoil, en carta al autor, 12 de octubre de 1976).

A la luz de esta controversia, es importante señalar que Kernberg añade a su observación una matización: «Esto no equivale a decir que tales cambios en los patrones de intimidad [y de relaciones objetales en general] no puedan ocurrir en un periodo de varias generaciones, siempre y cuando los cambios en los patrones culturales afecten a la estructura familiar en un grado tal que el desarrollo en la infancia más temprana se vea influido». Esto es, exactamente, lo que argumentaré en el capítulo VII.

[44] Teorías recientes sobre el narcisismo: Warren R. Brodey, «Image, object, and narcissistic relationships», *American Journal of Orthopsychiatry* 31, 1961, p. 505; Therese Benedek, «Parenthood as a developmental phase», *Journal of the American Psychoanalytic Association* 7, 1959, pp. 389-390; Thomas Freeman, «The concept of narcissism in schizophrenic States», *International Journal of Psychoanalysis* 44, 1963, p. 295; Kernberg, *Borderline Conditions*

and Pathological Narcissism, p. 283. Sobre la distinción entre narcisismo primario y secundario y las características de este último, véase también H. G. Van der Waals, «Problems of narcissism», *Bulletin of the Menninger Clinic* 29, 1965, pp. 293-310; Warren M. Brodey, «On the dynamics of narcissism», *Psychoanalytic Study of the Child* 20, 1965, pp. 165-193; James F. Bing y Rudolph O. Marburg, «Narcissism», *Journal of the American Psychoanalytic Association* 10, 1962, pp. 593-605; Lester Schwartz, «Techniques and prognosis in treatment of the narcissistic personality», *Journal of the American Psychoanalytic Association* 21, 1973, pp. 617-632: Edith Jacobson, *The Self and the Object World*, Nueva York: International Universities Press, 1964, cap. 1, especialmente pp. 17-19; James F. Bing, Francis McLaughlin y Rudolph Marburg, «The metapsychology of narcissism», *Psychoanalystic Study of the Child* 14, 1959, pp. 9-28; «On narcissism: An introduction» (1914), de Freud, aparece en *Standard Edition*, 3, pp. 30-59.

[45] Características de los trastornos del carácter: Peter L. Giovacchini, *Psychoanalysis of Character Disorders*, Nueva York: Jason Aronson, 1975, pp. XV, 1, 31; Heinz Kohut, *The Analysis of the Self*, Nueva York: International Universities Press, 1971, pp. 16, 62, 172; Annie Reich, «Pathologic forms of self-esteem regulation», *Psychoanalytic Study of the Child* 15, 1960, p. 224. Para una descripción temprana de los estados limítrofes, véase también Robert P. Knight, «Borderline States», 1953, en recopilación de Robert P. Knight y Cyrus R. Friedman (eds.), *Psychoanalytic Psychiatry and Psychology: Clinical and Theoretical Papers*, Nueva York: International Universities Press, 1954, pp. 97-109; y para conocer la importancia del pensamiento mágico en estos estados, Thomas Freeman, «The concept of narcissism in schizophrenic States», *International Journal of Psychoanalysis* 44, 1963, pp. 293-303; Géza Róheim, *Magic and Schizophrenia*, Nueva York: International Universities Press, 1955.

[46] Psicodinámica del narcisismo patológico: Melanie Klein, «The Oedipus complex in the light of early anxieties» (1945), en su *Contribution to Psychoanalysis,* Nueva York: McGraw-Hill, 1964, pp. 339-367; Melanie Klein, «Notes on some schizoid mechanisms» (1946), y Paula Heimann, «Certain functions of introjection and projection in early infancy», en Melanie Klein *et. al.*, *Developments in Psychoanalysis*, Londres: Hogarth Press, 1952, pp. 122-168, 292-320; Paula Heimann, «A contribution to the reevaluation of the Oedipus complex: The early stages», en Melanie Klein *et. al.*, *New Directions in Psychoanalysis*, Nueva York: Basic Books, 1957, pp. 23-38; Kernberg, *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*, especialmente pp. 36, 38,

161, 213, 282, 310-311; Roy R. Grinker *et. al.*, *The borderline syndrome*, Nueva York: Basic Books, 1968, pp. 102, 105; Otto Kernberg, «A contribution to the ego-psychological critique of the kleinian school», *International Journal of Psychoanalysis* 50, 1969, pp. 317-333 (citando a Herbert A. Rosenfeld en lo que hace al uso del lenguaje por el paciente narcisista para desechar la interpretación).

Acerca de la psicogénesis del narcisismo secundario, véanse Kohut, *Analysis of the Self*; Giovacchini, *Psychoanalysis of Character Disorders*; Brodey, «Dynamics of narcissism»; Thomas Freeman, «Narcissism and defensive processes in schizophrenic States», *International Journal of Psychoanalysis* 43, 1962, pp. 415-425; Nathaniel Ross, «The "as if" concept», *Journal of the American Psychoanalytic Association* 15, 1967, pp. 59-83.

Acerca del duelo, véanse «Mourning and melancholia» de Freud (1917), *Standard Edition*, 8, pp. 152-170; Martha Wolfenstein, «How is mourning possible?», *Psychoanalytic Study of the Child* 21, 1966, pp. 93-126; y sobre el psicoanálisis como estilo de vida, Gilbert J. Rose, «Some misuses of analysis as a way of life: Analysis interminable and interminable "analysts"», *International Review of Psichoanalysis* 1, 1974, pp. 509-515.

[47] Patrones cambiantes de patología: Giovacchini, *Psychoanalysis of Character Disorders*, pp. 316-317; Allen Wheelis, *The quest for identity*, Nueva York: Norton, 1958, pp. 40-41; Heinz Lichtenstein, «The dilemma of human identity», *Journal of the American Psychoanalytic Association* 11, 1963, pp. 186-187; Herbert Hendin, *The Age of Sensation*, Nueva York: Norton, 1975, p. 13; Michael Beldoch, «The therapeutic as narcissist», *Salmagundi*, n.° 20, 1972, pp. 136, 138; Burness E. Moore, «Toward a clarification of the concept of narcissism», *Psychoanalytic Study of the Child*, 30, 1975, p. 265; Sheldon Bach, citado en *Time*, 20 de septiembre de 1976, p. 63; Rose, «Some misuses of analysis», p. 513; Joel Kovel, *A Complete Guide to Therapy*, Nueva York: Pantheon, 1976, p. 252; Ilza Veith, *Hysteria: The History of a Disease*, Chicago: University of Chicago Press, 1965, p. 273.

[48] Rosabeth Moss Kanter, *Men and Women of the Corporation*, Nueva York: Basic Books, 1977; Eugene Emerson Jennings, *Routes to the Executive Suite*, Nueva York: McGraw-Hill, 1971, especialmente cap. 5 («The essence of visiposure»).

[49] Michael Maccoby, *The Gamesman: The New Corporate Leaders*, Nueva York: Simon and Schuster, 1976, pp. 100, 104, 106, 107, 108, 110, 115, 122, 162.

[50] Jennings, *Routes to the Executive Suite*, p. 3.

[51] *Ibid.*, pp. 307-308.

[52] No es solo el apostador quien «sufre por sentirse atrapado». Seymour B. Sarason comprueba que este sentimiento prevalece entre los profesionales y estudiantes en pos de un título profesional. También sugiere una conexión entre el temor al entrampamiento y el valor cultural asociado a la movilidad profesional (Seymour B. Sarason, *Work, Aging, and Social Change*, Nueva York: Free Press, 1977, cap. 12) y a su equivalente psíquico, el «crecimiento personal». «"Mantente libre de ataduras", "Déjate opciones a mano", "Hazlo sin compromiso"… Estas y otras advertencias emanan del sentimiento de que la sociedad idea toda suerte de cazabobos para robarle a uno su libertad, sin la cual el crecimiento se torna imposible».

Este miedo al entrampamiento o al estancamiento está íntimamente relacionado, a su vez, con el temor a la vejez y la muerte. Puede considerarse, en parte, esta manía en pro de la movilidad y el culto del «crecimiento personal» como una manifestación del miedo a envejecer, tan intenso en la sociedad contemporánea. La movilidad y el crecimiento le aseguran al individuo que no está aún sumido en esa muerte en vida que es la vejez.

[53] Wilfred Sheed, *Office Politics*, Nueva York: Farrar, Straus & Giroux, 1966, p. 172.

[54] De hecho, no cuenta con ninguna referencia ajena al yo. El nuevo ideal del éxito no tiene contenido. «El desempeño significa arribar», dice Jennings. El éxito es igual al éxito. Adviértase la convergencia entre el éxito en los negocios y la celebridad en la política o en el mundo del espectáculo, que también depende de la «visibilidad» y el «carisma» y solo puede definirse en función de sí misma. El único atributo importante de la celebridad es que es celebrada; nadie podría explicar por qué. Véase Jennings, *Routes to the Executive Suite*, pp. 61, 64, 66, 69, 72, 181.

[55] Susan Sontag, «Photography unlimited», *New York Review*, 23 de junio de 1977, pp. 26, 28, 31.

[56] Jennings, *Routes to the Executive Suite*, p. 4.

[57] Gail Sheehy, *Passages: Predictable Crises of Adult Life*, Nueva York: Dutton, 1976, pp. 59, 199, 201, 345.

[58] Kernberg, *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*, p. 238.

III

Estilos diversos. De Horatio Alger a la prostituta feliz

«La sociedad norteamericana está marcada por un énfasis central en el logro personal, especialmente en el consabido logro laboral. Las "historias de éxito" y el respeto al hombre hecho a sí mismo son dos rasgos típicamente estadounidenses […]. [La sociedad norteamericana] avala desde siempre a Horatio Alger y glorifica al fabricante de verjas que llegó a presidente».[59]

ROBIN WILLIAMS

«El hombre de grandes ambiciones sigue estando entre nosotros, como ha ocurrido en todas las épocas, pero ahora requiere de iniciativas más sutiles, de una honda capacidad de manipular la democracia de las emociones para salvaguardar su propia identidad y expandirla significativamente con el éxito […]. Los problemas sexuales del neurótico que compite por una gloria efímera en el Manhattan de mediados de siglo son muy distintos a los del neurótico de la Viena finisecular. La historia modifica la forma como se manifiesta la neurosis, aun cuando no altere los mecanismos subyacentes».[60]

PHILIP RIEFF

El significado original de la ética del trabajo

Hasta fecha muy reciente, la ética protestante del trabajo era uno de los pilares de la cultura norteamericana y anglosajona en general. Según el mito de la empresa capitalista, la frugalidad y el

esfuerzo representan la clave del éxito material y de la realización espiritual. La reputación de Estados Unidos como el país de las oportunidades descansaba en que, se decía, había eliminado los obstáculos hereditarios al progreso, creando condiciones para que la movilidad social dependiera únicamente de la iniciativa individual. El hombre hecho a sí mismo, la encarnación arquetípica del sueño americano, debía su avance a su propia laboriosidad, a su austeridad, moderación, autodisciplina y renuencia al endeudamiento. Era un individuo que vivía para el futuro, evitando el derroche y concretando una paciente y esforzada acumulación; y, puesto que las expectativas colectivas eran, globalmente consideradas, deslumbrantes, veía en el aplazamiento de la gratificación no solo su principal gratificación, sino la fuente de espléndidas ganancias. En una economía en expansión, cabía esperar que el valor de las inversiones se multiplicara con el tiempo, como señalaban continuamente los voceros del «esfuerzo personal» cuando elogiaban el trabajo como una recompensa *per se*.

En una era de expectativas decrecientes, las virtudes protestantes ya no provocan entusiasmo. La inflación corroe las inversiones y los ahorros. La publicidad atenúa los horrores del endeudamiento, exhortando al consumidor a comprar ahora y pagar después. Cuando el futuro se vuelve amenazante e incierto, únicamente los tontos posponen para mañana la diversión de la que podrían disfrutar hoy. Un cambio profundo en nuestra percepción del tiempo ha trastocado los hábitos laborales, los valores y nuestra definición del éxito. La superación personal ha sido reemplazada por la conservación como finalidad de la existencia terrena. En una sociedad sin ley, violenta e impredecible, donde las condiciones del diario vivir empiezan a parecerse a las que antes predominaban exclusivamente en los bajos fondos, los hombres empiezan a vivir al día. Esperan no tanto prosperar como sobrevivir, aunque la mera supervivencia

exige hoy sustanciales ingresos. En épocas pasadas, el hombre hecho a sí mismo se jactaba de su aptitud para juzgar el carácter y la probidad; hoy escudriña ansiosamente los rostros de sus colegas, no tanto para evaluar su credibilidad como para calibrar su susceptibilidad a los elogios. Practica las artes clásicas de la seducción y, con la misma indiferencia de siempre a las sutilezas morales, espera ganar el corazón de otros a la par que les roba la cartera. La «prostituta feliz» ha sustituido a Horatio Alger como prototipo del éxito personal. Si Robinson Crusoe encarnaba el tipo ideal de hombre económico, el héroe de la sociedad burguesa en ascenso, lo que predomina en su etapa senil es el espíritu de Moll Flanders.

Se requirió de un largo periodo para conformar esta nueva ética de la autoconservación, que no surgió de la noche a la mañana. En los primeros siglos de nuestra historia, el significado de la ética del trabajo se vio constantemente modificado; esas vicisitudes, a menudo imperceptibles en su época, fueron prefigurando su conversión final en una ética de la supervivencia personal. Para los puritanos, un hombre piadoso trabajaba diligentemente por vocación: no tanto para acumular riqueza personal como para aportar a la comodidad y conveniencia de su comunidad. Todo cristiano sentía una «vocación general» de servir a Dios y una «vocación personal por la cual su propia utilidad es apreciada entre los vecinos», en palabras de Cotton Mather.[61] Esa vocación personal emanaba de la circunstancia de que «Dios ha hecho del hombre una criatura sociable». Los puritanos postulaban que el individuo podía enriquecerse en el ejercicio de su vocación, pero consideraban incidental este engrandecimiento personal dentro de la verdadera labor social: la transformación colectiva de la naturaleza, el progreso de las artes y del conocimiento útiles. Instruían a los hombres que prosperaban para que no enrostraran esto a sus vecinos. El verdadero cristiano, según las nociones calvinistas de una

existencia honorable y piadosa, asumía la buena y la mala fortuna con ecuanimidad, conformándose con lo que le tocaba en suerte. «Esto había aprendido —decía John Cotton—: Si Dios lo hacía próspero, había aprendido a no engreírse, y si se veía expuesto a la escasez, podía hacerlo sin quejarse. El mismo acto de descreimiento hace que un hombre se queje en la aflicción o sea arrogante en la prosperidad».

Cualesquiera que fuesen las reservas morales con que el calvinismo enmarcaba la búsqueda de riqueza, muchos de sus adherentes, especialmente en Nueva Inglaterra, acabaron cebados y medrando con el comercio de ron y esclavos. Cuando el puritano dio paso al «yanqui», surgió una versión secularizada de la ética protestante. Cotton Mather desaconsejaba el endeudamiento, argumentando que ofendía al acreedor («Que os resulte siempre incómodo pensar "tengo en mis manos tanto de la propiedad de otro hombre, y para perjuicio suyo lo retengo"»), mientras que Benjamin Franklin postulaba que el agraviado era el propio deudor, que quedaba en manos de sus acreedores. Los sermones puritanos acerca de la vocación citaban profusamente pasajes de la Biblia; Franklin codificó los dichos del sentido común popular en los del Pobre Ricardo: «Dios ayuda a quien se ayuda»; «El tiempo perdido no se recupera»; «Nunca dejes para mañana lo que puedas hacer hoy»; «Si quieres conocer el valor del dinero, ve y trata de conseguir un préstamo, pues quien un préstamo consigue, un pesar consigue».

Los puritanos urgían el trabajo socialmente provechoso; el yanqui insistía en la superación personal. Con todo, la entendía como algo más que hacer dinero. Este importante concepto implicaba a la vez autodisciplina, el adiestramiento y cultivo de los talentos otorgados por Dios, sobre todo el cultivo de la razón. El ideal de prosperidad del siglo XVIII no solo aludía a la comodidad material, sino a la buena salud, el buen talante, la sabiduría, la cualidad de ser útil y la satisfacción de saber que uno se ha

granjeado una buena opinión en los demás. En el acápite de su *Autobiografía* dedicado a «El arte de la virtud», Franklin resumía los frutos de un programa de vida al servicio de la superación moral personal:

> A la templanza atribuye su prolongada salud y lo que aún le queda de buena constitución. A su laboriosidad y frugalidad, la placidez de sus circunstancias tempranas y la adquisición de su fortuna, con todo ese conocimiento que le permitió ser un ciudadano de provecho y le brindó algún prestigio entre los más letrados. A la sinceridad y la justicia, la confianza de su nación y los honorables servicios que le prestó. Y a la influencia conjunta de todas las virtudes existentes, la serenidad de carácter y esa jovialidad en la conversación que hace de su compañía algo apetecido y agradable aun para los más jóvenes de sus conocidos.

La virtud recompensa, en la versión de la ética del trabajo que propone el siglo XVIII; pero la compensación no solo se mide en dinero. La auténtica recompensa de la virtud es que se tenga poco de que arrepentirse al final de la vida. Debe valorarse la riqueza, pero ante todo por su utilidad como condición necesaria del cultivo moral e intelectual.[62]

Del «cultivo del *self*» a la autopromoción mediante «imágenes ganadoras»

En el siglo XIX, el ideal de progreso individual degeneró en un culto a la laboriosidad compulsiva. P. T. Barnum, que hizo una fortuna a partir de una vocación que habría motivado la condena de los puritanos («Toda vocación que deshonre a Dios; toda vocación que solo sirva para alimentar la lascivia de los hombres […], toda vocación semejante ha de ser rechazada»), dictó en diversas ocasiones una conferencia titulada con franqueza «El arte de ganar dinero», que resumía la concepción decimonónica del éxito mundano.[63] Barnum citaba copiosamente a Franklin, pero sin atender a su preocupación por alcanzar la sabiduría o

promover el conocimiento útil. Le interesaba la «información» solo como un medio para controlar el mercado. En esa vena, condenaba la «falsa economía» de la esposa del granjero que dosificaba las velas al atardecer en lugar de utilizarlas para leer, pues no es capaz de entender que la «información» conseguida mediante la lectura es bastante más valiosa que el precio de una vela. «Tened siempre un periódico confiable a mano —aconsejaba Barnum a los hombres jóvenes en trance de escalar—, y así estaréis exhaustivamente al día en las transacciones del mundo. Quien no dispone de un periódico está aislado del resto de la especie».

Barnum no valoraba la buena opinión de los demás como una señal de la propia utilidad, sino como un medio para lograr credibilidad. «La integridad sin compromisos no tiene precio». El siglo XIX se afanaba por expresar todos los valores en términos monetarios. Todo tenía un precio. La caridad era un deber moral, porque «el espíritu liberal debe ejercer el control del mecenazgo, mientras que el avaro y el no caritativo, por su sordidez, serán evitados». La soberbia no es pecado porque ofenda a Dios, sino porque lleva a despilfarros extravagantes. «La soberbia y la vanidad, cuando se las permite gobernar sin control, son como el gusano inmortal de la gangrena, que corroe lo más esencial de las posesiones mundanas de un individuo».

El siglo XVIII había hecho de la moderación una virtud, pero evitaba condenar los excesos cuando estaban al servicio de la sociabilidad. La «conversación racional», por el contrario, parecía representar, a ojos de Franklin y sus contemporáneos, un valor importante. El siglo XIX, en cambio, condenaba la sociabilidad en sí misma, porque podía interferir en los negocios. «¡Cuántas oportunidades se han perdido, sin que jamás se las haya recuperado, porque un hombre “compartía una copa” con su amigo!». En la prédica del esfuerzo propio ya alentaba el espíritu compulsivo de empresa. Henry Ward Beecher definió «el *beau*

ideal de felicidad» como la condición mental en que «un hombre [está] tan ocupado que no sabe si es feliz o no».[64] Russell Sage insistía en que «el trabajo ha sido la principal y se diría que la única fuente de placer en mi vida».[65]

Pero incluso en el punto culminante de la Edad Dorada la ética protestante no perdió del todo su sentido original. Aun en los manuales para alcanzar el éxito, en los textos de McGuffey o en los libros de Peter Parley y en las exhortaciones escritas de los grandes capitalistas, las virtudes protestantes de laboriosidad, frugalidad y moderación no solo eran peldaños conducentes al éxito, sino su recompensa última.

El espíritu de superación continuó vivo, aunque degradado, en el denominado «cultivo del *self*»: el cuidado y el adiestramiento apropiados de la mente y el cuerpo, el enriquecimiento de la mente con «grandes libros» y el desarrollo del «carácter». La contribución social de la acumulación individual aún sobrevivía como una tendencia oculta en la celebración del éxito, y las circunstancias sociales del capitalismo industrial temprano —cuando la búsqueda de riqueza redundaba en un aumento de objetos útiles disponibles— dieron algún asidero a la propuesta de que «el capital acumulado significa progreso».[66] Al condenar la especulación y la extravagancia, al reafirmar la importancia de la laboriosidad paciente, al conminar a los hombres jóvenes a empezar de cero y someterse a «la disciplina de la vida diaria», incluso los exponentes más desvergonzados del enriquecimiento personal se adherían a la idea de que el valor de la riqueza proviene de su contribución al bienestar general y a la felicidad de las futuras generaciones. El culto decimonónico del éxito consideraba, lo que no deja de sorprender, que la competencia era apenas relevante. Medía el logro no por oposición al de otros, sino comparándolo con un ideal abstracto de disciplina y abnegación. A la vuelta del siglo, sin embargo, los alegatos relativos al éxito comenzaron a destacar la voluntad de triunfar.

La burocratización de la carrera empresarial alteró las condiciones del progreso individual; hombres jóvenes y ambiciosos debían competir con sus pares por la atención y aprobación de sus superiores. La lucha por sobrepasar a la generación anterior y abastecer a la siguiente dio paso a una forma de rivalidad entre hermanos, en la que hombres de capacidades aproximadamente equivalentes se empujaban entre sí compitiendo por un número limitado de plazas. Los progresos dependían ahora de «la voluntad de poder, la confianza en uno mismo, la energía y la iniciativa», que eran las cualidades celebradas en escritos ejemplarizadores como *Letters from a Self-Made Merchant to His Son* (Cartas de un mercader hecho a sí mismo a su hijo), de George Lorimer. «A fines del siglo XIX —escribe John Cawelti en su estudio del mito del éxito—, los textos de autoayuda estaban dominados por el *ethos* asociado al arte de vender y al empuje. El magnetismo personal, una cualidad que supuestamente capacita al individuo para influir en otros y dominarlos, se volvió una de las claves primordiales del éxito».[67] En 1907, el *Saturday Evening Post* de Lorimer y la revista *Success* de Orison Swett Marden inauguraron secciones para instruir a sus lectores en el «arte de la conversación», la moda y la «cultura». El manejo de las relaciones interpersonales llegó a ser entendido como la esencia del progreso individual. El líder de la industria dio paso al hombre confiable, al maestro de la buena impresión. Se advertía a los hombres jóvenes que debían saber venderse para tener éxito.

En un principio, el hecho de probarse a sí mismo mediante la competencia siguió siendo casi indiscernible de la disciplina moral y el cultivo del *self*, pero la diferencia se hizo evidente cuando Dale Carnegie y luego Norman Vincent Peale reformularon y transformaron la tradición de Mather, Franklin, Barnum y Lorimer. Como fórmula del éxito, hacer amigos e influir en la gente tenía poco en común con la laboriosidad y la frugalidad de los

comienzos. Los profetas del pensamiento positivo menospreciaban «el antiguo adagio de que el trabajo duro, por sí solo, es la llave mágica que abre la puerta de todos nuestros deseos».[68] Ensalzaban el amor al dinero, oficialmente condenado incluso por los materialistas más crudos de la Edad Dorada, como útil incentivo. «Nunca habrá ricos en grandes cantidades —escribió Napoleon Hill en su *Piense y hágase rico*—, a menos que uno pueda entregarse a un deseo candente de dinero».[69] La búsqueda de riqueza perdió las pocas hebras de significado ético que aún tenía adheridas. Antiguamente, las virtudes protestantes parecían valer por sí mismas, en forma autónoma. Aunque se volvieran puramente instrumentales en la segunda mitad del siglo XIX, el éxito en sí retuvo sus matices éticos y sociales, en virtud de su contribución a la suma del confort y el progreso humanos. Pero ahora el éxito parecía un fin en sí mismo, el triunfo sobre nuestros competidores; poseía por sí solo la capacidad de infundir una sensación de autoaprobación. Los manuales más recientes para alcanzar el éxito difieren de los anteriores —superando incluso el cinismo de un Dale Carnegie y un Peale— por su franca aceptación de la necesidad de explotar e intimidar a los demás, por su falta de interés en la esencia del éxito y por el candor con que insisten en que las apariencias —«imágenes ganadoras»— cuentan bastante más que el desempeño, la atribución bastante más que los logros. Un autor parece sugerir que el *self* consiste en poco más que en su «imagen» reflejada en los ojos de los demás. «Aunque no sea muy original a estas alturas, de seguro concordarán conmigo en que la forma como uno se percibe a sí mismo se refleja en la imagen que proyecta en los demás».[70] Nada tiene más éxito que la apariencia del éxito.

El eclipse del logro

En una sociedad en la que el sueño del éxito ha sido despojado de toda significación que lo trascienda, los hombres no disponen de ninguna vara, aparte de los logros ajenos, para medir sus propios logros. La autoestima depende del reconocimiento y la aclamación públicos, y la calidad de esa aprobación ha sufrido importantes cambios. La buena opinión de los amigos y vecinos, que antiguamente servía para informar a un hombre de que su vida había sido provechosa, descansaba en el aprecio de sus logros. Hoy los hombres buscan el tipo de aprobación que no aplaude sus actos, sino sus atributos personales. Quieren ser admirados más que estimados. No anhelan la fama, sino la fascinación y la excitación que trae consigo la celebridad. Quieren ser envidiados antes que respetados. La soberbia y la codicia, los pecados de un capitalismo en ascenso, han dado paso a la vanidad. La mayoría de nuestros contemporáneos definiría, aun hoy, el éxito asociado a la riqueza, la fama y el poder, pero sus actos demuestran que tienen escaso interés en lo medular de tales logros. Lo que un hombre hace en concreto importa menos que el hecho de «lograrlo». En tanto la fama sigue dependiendo de realizar hazañas notables, aclamadas en las biografías y textos de historia, la celebridad —la recompensa de quienes proyectan una fachada vivaz o agradable o atraen de algún otro modo la atención sobre sí mismos— es exaltada en los noticiarios, en las columnas de rumores, en las tertulias televisivas, en revistas dedicadas a las «personalidades». De acuerdo con ello, todo es evanescente, como las mismas noticias, que pierden interés cuando pasa la novedad. Los hechos del mundo siempre se han asociado a una cierta premura, a la conciencia de que «no es posible llevárselos con uno»; pero en nuestra época, en la que el éxito es a tal punto una función de la juventud, del encanto y la novedad, la gloria resulta más efímera que nunca y quienes logran acaparar la atención del público viven incesantemente preocupados por no perderla.

Y el éxito debe quedar ratificado por la publicidad. El magnate que vive en el anonimato, el constructor de grandes edificios que controla el destino de una nación entre bastidores son tipos en vías de extinción. Incluso los funcionarios no electos, aparentemente ocupados en cuestiones de alta política, han de mantenerte siempre a la vista del público; la totalidad de la política se ha transformado en una forma de espectáculo. Es bien sabido que Madison Avenue envasa políticos y los comercializa como si fueran cereales o desodorantes; pero el arte de las relaciones públicas ha penetrado aún más hondamente en la vida política y transformado la forma misma de hacer política. Al príncipe moderno no le interesa mayormente que «haya un trabajo por hacer» —el lema del capitalismo moderno en una fase previa y más emprendedora de su desarrollo—; le importa, sobre todo, engatusar, ganar, seducir, según el lenguaje de los «documentos del Pentágono», a la «audiencia relevante».[71] Confunde la realización exitosa de la tarea con la impresión que crea o espera crear. Los altos funcionarios norteamericanos se equivocaron en la guerra de Vietnam porque nunca lograron diferenciar entre los intereses militares y estratégicos del país y «nuestra reputación como garantes» (según dice uno de ellos). Más preocupados de los oropeles que de la realidad del poder, se convencieron de que la no intervención afectaría la «credibilidad» norteamericana. Tomaron prestada la retórica de la teoría de los juegos para dignificar su obsesión con apariencias, arguyendo que la política estadounidense en Vietnam debía apuntar a «la audiencia relevante para las acciones de Estados Unidos»: los comunistas, los sudvietnamitas, «nuestros aliados (que deben confiar en nosotros como “garantes”)» y la opinión pública norteamericana.

Cuando la actividad política y la búsqueda de poder y riqueza no tienen otro norte que concitar admiración o envidia, los individuos pierden la objetividad, que, en el mejor de los casos, es

siempre precaria. La impresión ensombrece los logros. Lo que inquieta a los hombres públicos es si poseen suficiente capacidad para afrontar las crisis, para dar una imagen de resolución, para exhibir un desempeño convincente de un poder ejecutivo. Sus críticos recurren a los mismos criterios: cuando comenzaron a surgir dudas acerca de la capacidad de liderazgo del Gobierno de Johnson, estas se concentraron en la «grieta en nuestra credibilidad». Las relaciones públicas y la propaganda han exaltado imágenes y seudoacontecimientos. La gente «habla constantemente», según Daniel Boorstin, «no de las cosas en sí, sino de su imagen».[72]

En la estructura corporativa, tal como en el Gobierno, ya no sirve de mucho la retórica del logro y de la devoción a la tarea en ciernes —la retórica del desempeño, de la eficiencia y la productividad— para caracterizar con precisión la lucha por la supervivencia personal. «El trabajo duro —según Eugene Emerson Jennings— es causa necesaria pero no suficiente de la movilidad social ascendente. No es una vía hacia la cumbre».[73] Decía un hombre de prensa, con experiencia en el terreno periodístico y también dentro del Southern Regional Council: «Pude comprobar que en ninguna de ambas instancias importaba mucho a la gente a cargo lo bien o mal que yo lo hiciera […]. Lo más importante no eran las metas, sino mantener la organización en marcha».[74] Ni siquiera el bienestar de la propia organización provocaba el entusiasmo que generaba en los años cincuenta. El «hombre que se sacrifica por la compañía», escribe Jennings, se ha transformado «en un anacronismo evidente».[75] El ejecutivo en vías de escalar posiciones «no se considera un hombre de la organización». De hecho, su «característica primordial» ha comenzado a ser su «postura antiorganizacional».[76] Asciende a través de los niveles corporativos no por los servicios que presta a la organización, sino convenciendo a sus asociados de que posee los atributos de un ganador.

Al desplazarse el objetivo de la carrera ejecutiva «de la devoción por la tarea y la maestría en sí al control de las jugadas de los demás competidores», el éxito depende, según Thomas Szasz, de «la información que se tenga de la personalidad de los restantes competidores».[77] Cuanto mejor entienda el ejecutivo o el burócrata las características personales de sus subordinados, más hábilmente podrá explotar sus errores, para controlarlos y consolidar su supremacía. Si sabe que sus subordinados le mienten, la mentira comunica la información relevante de que le temen y desean complacerlo. «Al aceptar el soborno, en la forma de halagos, marrullerías o el servilismo implícito en el hecho de que le mientan, el receptor del embuste está señalando en realidad su disposición a permutar esos ítems por la verdad». Como contrapartida, la aceptación de la mentira confirma al mentiroso que no será castigado y le recuerda al mismo tiempo su condición dependiente y subordinada. «De este modo ambas partes logran algún grado […] de seguridad». En la novela de Joseph Heller *Algo ha pasado* el jefe del protagonista deja en claro que no desea de sus subordinados «un trabajo bien hecho», sino «colitis espástica y agotamiento nervioso».[78]

> Maldita sea, quiero que la gente que trabaja para mí sea peor que yo y no mejor. Por esto te pago tan bien. Quiero verte siempre a un paso de la crisis nerviosa. Y la quiero a flor de piel. Quiero poder oírla en una voz tartamudeante, entrecortada, confundida […]. No confíes en mí. Yo no confío en el halago, en la lealtad ni en la sociabilidad. No confío en la deferencia, el respeto ni la cooperación. Solo confío en el miedo.

Según Jennings, la «ética de la lealtad» ha declinado en la empresa norteamericana entre otras razones porque «resulta demasiado fácil que la simulen o la finjan sobre todo quienes están más ávidos de triunfar».[79]

El argumento de que las organizaciones burocráticas dedican más energía a la manutención de relaciones jerárquicas que a la

eficiencia industrial cobra fuerza a partir de la consideración de que la producción capitalista moderna no surgió porque fuera más eficiente que otros métodos para organizar el trabajo, sino porque proveía a los capitalistas de mayores ganancias y poder. El argumento a favor de la producción en fábricas no se apoyaba, según Stephen Marglin, en su superioridad tecnológica sobre la producción artesanal, sino en el control más efectivo que brindaba al empleador de la fuerza laboral. Según Andrew Ure, el filósofo de la industria, la introducción del sistema fabril permitió que el capitalista «neutralizara el humor refractario del trabajador».[80] Cuando la organización jerárquica del trabajo invade a su vez la función gerencial, el cargo adopta las características de la fábrica y la imposición de fronteras cada vez más definidas dentro de la propia función gerencial entre el nivel dominante y el subordinado, adquiere tanta importancia como la de la subordinación del trabajo ante la gerencia globalmente considerada. En la «era de la movilidad corporativa», sin embargo, las fronteras entre la superioridad y el nivel subordinado son fluctuantes y el burócrata exitoso no sobrevive porque apele a la autoridad de su cargo, sino porque establece un patrón de movilidad ascendente, cultivando a los superiores en fase de movilidad también ascendente y administrando «dosis homeopáticas de humillación» a quienes va dejando atrás mientras asciende a la cumbre.[81]

El arte de la supervivencia social

La transformación del mito del éxito —de la definición misma del éxito y las cualidades que supuestamente lo promueven— es un proceso de largo aliento que no surgió a partir de ciertos hechos históricos, sino de los cambios generales de la estructura de la sociedad: el énfasis desplazado de la producción capitalista al consumo; el crecimiento de grandes organizaciones y

burocracias; las condiciones cada vez más amenazadoras y beligerantes de la vida social. Más de cuarenta años han transcurrido desde que David Riesman planteó que la transición de la «mano invisible» a la «mano alegre» marcaba un cambio fundamental en la organización de la personalidad, desde el «hombre orientado hacia su interior», predominante en el siglo XIX, hacia el «hombre orientado hacia los otros» de hoy. Otros académicos, cuando el interés por los estudios de la cultura y la personalidad era mayor que hoy, plantearon caracterizaciones similares de la estructura cambiante del carácter en la sociedad capitalista avanzada.[82] El «hombre organizacional» de William H. Whyte, la «personalidad orientada al mercado» de Erich Fromm, la «personalidad neurótica de nuestro tiempo» de Karen Horney y los estudios del carácter norteamericano realizados por Margaret Mead y Geoffrey Gorer verificaron aspectos esenciales del nuevo individuo: su avidez por congeniar con los demás, su necesidad de organizar hasta su vida íntima según los requerimientos de las grandes organizaciones, su intento de venderse a sí mismo, como si su personalidad fuera una mercancía con un valor equis de mercado; su necesidad neurótica de afecto, reafirmación y gratificación oral, la corruptibilidad de sus valores. Sin embargo, estos estudios de la cultura y la personalidad contemporáneas crearon, al menos en un sentido, una impresión equivocada de los cambios que estaban ocurriendo bajo lo que Riesman llamó «la tersa superficie de la sociabilidad norteamericana». Los críticos de los años cuarenta y cincuenta supusieron, equivocadamente, que esos rasgos superficiales eran la realidad profunda.

Según Erich Fromm, el individuo contemporáneo ha perdido la capacidad de experimentar nada espontáneamente, ni siquiera cólera. Uno de «los propósitos esenciales del proceso educativo» era eliminar el antagonismo, cultivar «una fraternidad comercializable». «Si uno no sonríe, se lo estima carente de una

“personalidad complaciente”…, y se requiere una personalidad complaciente para vender los propios servicios, ya sea de camarero, vendedor o médico».[83] Al igual que muchos científicos sociales, Fromm exageró el grado hasta el cual es posible socializar los impulsos agresivos; considera que el hombre entero es un producto de la socialización, no una criatura instintiva cuyos impulsos parcialmente reprimidos o sublimados amenazan siempre con irrumpir con toda su ferocidad original. El culto contemporáneo de la fraternidad encubre, pero no consigue erradicar, una rivalidad homicida en pro de los bienes y el estatus; de hecho, esa rivalidad se ha hecho aún más salvaje en esta era de expectativas decrecientes.

En los años cincuenta, la riqueza, el ocio y la «calidad de vida» destacaban como cuestiones fundamentales. Se suponía que el estado del bienestar había erradicado la pobreza, las grandes desigualdades económicas y los conflictos a que esto daba pie en otras épocas. Los triunfos aparentes del capitalismo occidental dejaron a los críticos sociales escasas preocupaciones, salvo la decadencia del individualismo y la amenaza del conformismo. Willy Loman, el personaje de Arthur Miller, viajante que solo espera ser «bien considerado» en la vida, simboliza las cuestiones que inquietaban en el periodo de posguerra. En la actual, época más dura que la anterior, parece que la prostituta, y no el vendedor, ejemplifica mejor las cualidades indispensables del éxito en la sociedad contemporánea. Ella también se vende para vivir, pero su seducción no implica en absoluto el anhelo de ser bien considerada. Busca la admiración ajena, pero desprecia a los que se la brindan y, por ende, no obtiene demasiada gratificación de sus éxitos sociales. Intenta desplazar a otros y que nadie la desplace a ella. El que viva en un ambiente de relaciones interpersonales no la transforma en conformista ni en entidad «orientada a los otros». Sigue siendo una solitaria y depende de los otros solo como un halcón depende de los

polluelos. Explota la ética del placer, que ha reemplazado a la del logro, pero su carrera nos recuerda como ninguna otra que el hedonismo contemporáneo, del que ella es símbolo, no proviene de la búsqueda del placer, sino de la guerra de todos contra todos, guerra donde hasta los encuentros más ínfimos se convierten en una forma de explotación mutua. Y no es solo que el placer, una vez definido como un fin en sí mismo, adopte las cualidades del trabajo, como observara Martha Wolfenstein en su ensayo relativo a la «moral del goce», ni que el juego «se mida [hoy] por criterios de logro previamente aplicables solo al trabajo».[84] La evaluación del «desempeño» sexual, la insistencia en que la satisfacción sexual depende de la «técnica» apropiada y la creencia generalizada de que puede «lograrse» solo después de mucho esfuerzo, práctica y estudios coordinados, sugieren que la retórica del logro ha invadido el ámbito del juego. En la preocupación por el desempeño subyace una determinación más honda de manipular los sentimientos de los demás en beneficio propio. La búsqueda de ventajas competitivas mediante la manipulación emocional no solo moldea de manera creciente las relaciones interpersonales, sino las laborales; por esta razón la sociabilidad puede ahora operar como una continuación del trabajo por otros medios. La vida personal, ya no un refugio de las privaciones experimentadas en el trabajo, se ha vuelto anárquica, como la guerra, y está tan cargada de estrés como el propio mercado. La recepción o el cóctel reducen la sociabilidad a un combate social. Los expertos escriben manuales tácticos sobre el arte de la supervivencia social, aconsejando que el asiduo a las fiestas en busca de estatus se sitúe en una postura de predominio en la habitación del caso, que se rodee de una facción leal de adherentes y evite dar la espalda al campo de batalla.

La moda de la «terapia asertiva», un contraprograma diseñado para equipar al paciente con defensas contra la manipulación, se

funda en el reconocimiento de que una reacción ágil en las relaciones interpersonales determina lo que, a un nivel superficial, parece un logro. El entrenamiento en asertividad procura que el paciente se libere de «sentimientos de ansiedad, ignorancia y culpa que […] los demás emplean con eficacia para conseguir que hagamos lo que quieren». Otras formas de terapia lúdica alertan a los pacientes contra «los juegos que juega la gente»; por esa vía, intentan promover una «intimidad libre de juegos».[85] La importancia de tales programas, sin embargo, no radica tanto en sus metas como en la ansiedad a la que nos remiten y en la visión de la realidad que los inspira: esa percepción de que el éxito depende de la manipulación psicológica y que toda la vida, incluso en el ámbito laboral tan obviamente orientado al logro, se centra en la lucha por el progreso interpersonal, en el juego mortal de intimidar a los amigos y seducir a la gente.

La apoteosis del individualismo

El temor que obsesionaba a los críticos y teóricos sociales en los años cincuenta —de que el individualismo declarado sucumbiera ante la conformidad y la «sociabilidad de baja intensidad»— parece, visto retrospectivamente, algo prematuro. En 1960, David Riesman se quejaba de que la gente joven ya no tenía bastante «presencia» social, pues su educación la había provisto, más que de una «personalidad bien educada, de otra afable, despreocupada, adaptable, apropiada para la articulación flexible y la fuerte rotación laboral de las organizaciones en expansión dentro de una sociedad adinerada».[86] Es cierto que «un hedonismo orientado al presente», como lo llama Riesman, reemplazó a la ética del trabajo «en las mismas clases que en fases tempranas del proceso de industrialización se orientaban al futuro, a objetivos distantes, que dilataban la gratificación». Pero este hedonismo es un fraude; la búsqueda de placer encubre una

lucha por el poder. El ciudadano contemporáneo no se ha vuelto verdaderamente más sociable y cooperador, como quieren hacernos creer los teóricos de la «orientación hacia los otros» y la conformidad; solo se ha aficionado más a explotar en beneficio propio las convenciones ligadas a las relaciones interpersonales. Las actividades que aparentemente se asumen por puro goce tienen con frecuencia el objetivo de involucrar a otros. Es sintomático de esta tendencia que subyace en la vida contemporánea el que los términos vulgarmente empleados para el encuentro sexual incluyan a la vez el sentido de lograr lo más posible del otro, de engatusarlo, de imponer la propia voluntad mediante la astucia, el engaño o la fuerza. Los verbos asociados al placer sexual han adquirido algunos de los habituales matices de violencia y explotación psicológica. En el universo violento del gueto, cuyo lenguaje permea hoy la sociedad norteamericana, la violencia asociada al encuentro sexual va dirigida, con singular intensidad, de los varones hacia las mujeres, específicamente contra sus madres. El lenguaje de la agresión ritualizada y el abuso recuerda a quienes lo emplean que la explotación es la norma y cierta forma de dependencia el sino común; que «el individuo», en los términos de Lee Rainwater, «no es lo bastante fuerte o adulto para alcanzar su meta de un modo legítimo, sino más bien un niño que depende de terceros que toleran sus maniobras pueriles»;[87] así los varones, incluso los varones adultos, dependen del apoyo o la manutención de mujeres. Muchos se ganan la vida como proxenetas, congraciándose con una mujer para conseguir dinero de ella; las relaciones sexuales se tornan, así, manipulatorias y depredadoras. La satisfacción depende de tomar lo que se desea en lugar de esperar lo que es correcto recibir. Todo ello impregna el lenguaje diario, que vincula el sexo con la agresión y la agresión sexual con sentimientos muy ambivalentes hacia la madre.[88]

De algún modo, la sociedad de clase media se ha convertido en una pálida copia del gueto negro, como lleva a suponer la adopción de su lenguaje. Sin ánimo de minimizar la pobreza del gueto o los sufrimientos infligidos por los blancos a los negros, se advierte que las condiciones cada vez más amenazantes e impredecibles de la vida de las capas medias han dado origen a estrategias similares de supervivencia. El atractivo que la cultura negra ejerce sobre los blancos desafectos nos sugiere, desde luego, que la cultura negra representa hoy una condición general, cuyo rasgo más importante es una pérdida generalizada de la confianza en el futuro. El pobre ha estado siempre obligado a vivir para el presente, pero ahora ocurre que una preocupación desesperada por la supervivencia personal, a veces disfrazada de hedonismo, también ha hecho presa de la clase media. Todo el mundo vive hoy en un mundo peligroso, del cual existe escasa escapatoria. El terrorismo internacional y el chantaje, los bombazos y secuestros afectan de manera arbitraria, y por igual, a pobres y ricos. El crimen, la violencia y las guerras de pandillas tornan inseguras las ciudades y amenazan con extenderse a los suburbios. La violencia racial en las calles y escuelas crea una atmósfera de tensión crónica y amenaza con estallar en cualquier momento y convertirse en un conflicto racial de gran escala. El desempleo se extiende de los sectores más pobres a los de empleados, mientras la inflación se come los ahorros de quienes esperaban jubilarse con algunas comodidades. Buena parte de lo que eufemísticamente se denomina clase media, solo porque se viste formalmente para ir al trabajo, se halla reducida hoy a condiciones de vida proletarias. Muchos empleos de administrativo no requieren más destreza, y no son mejor remunerados, que los empleos obreros y conllevan escaso estatus o seguridad. La propaganda de muerte y destrucción, un flujo que chorrea en forma incesante de los medios de comunicación, se suma a la atmósfera predominante de

inseguridad. Las grandes hambrunas, los terremotos en regiones lejanas, las guerras y convulsiones distantes concitan el mismo grado de atención que acontecimientos más cercanos a nuestro hogar. La impresión de arbitrariedad que domina la información de los desastres refuerza la calidad arbitraria de la experiencia. La falta de continuidad en la cobertura de los hechos, donde la crisis de hoy conduce mañana a una crisis nueva y no relacionada, se une a la sensación de discontinuidad histórica: la sensación de vivir en un mundo donde el pasado no es una guía para el presente, y el futuro se ha vuelto absolutamente impredecible.

Las concepciones anteriores del éxito presuponían un mundo en veloz movimiento, donde rápidamente se amasaban y se perdían fortunas y nuevas oportunidades se presentaban cada día. Sin embargo, ello también suponía cierta estabilidad, un futuro que tuviera alguna semejanza reconocible con el presente y el pasado. El crecimiento de la burocracia, el culto del consumo con sus gratificaciones inmediatas, pero sobre todo la ruptura del sentido de continuidad histórica, han transformado la ética protestante y llevado los principios subyacentes de la sociedad capitalista a su conclusión lógica. La búsqueda del interés propio, antiguamente identificada con la búsqueda racional de ganancias y la acumulación de riqueza, se ha convertido en una búsqueda del placer y de supervivencia psicológica. Las condiciones sociales están hoy muy próximas a la visión de la sociedad republicana que imaginó el marqués de Sade en los inicios de la era republicana. Siendo, en muchos sentidos, el más visionario y ciertamente el más perturbador de los profetas del individualismo revolucionario, Sade defendía el egocentrismo ilimitado como la culminación lógica de la revolución en las relaciones de propiedad: la única forma de alcanzar la fraternidad revolucionaria en su forma más pura. Mediante una regresión al nivel más primitivo de la fantasía, extrañamente, Sade vislumbró el

desarrollo posterior de la vida personal bajo el capitalismo, culminando no en una fraternidad revolucionaria, sino en una sociedad de hermanos que han sobrevivido a sus orígenes revolucionarios para repudiarlos.

Sade imaginó una utopía sexual donde todo el mundo tiene derecho a todo el mundo, donde los seres humanos, reducidos a sus órganos genitales, resultan absolutamente anónimos e intercambiables. Su sociedad ideal reafirmaba, así, el principio capitalista de que los seres humanos son reducibles en última instancia a la condición de objetos intercambiables.[89] También incorporó —y llevó a conclusiones sorprendentes— el hallazgo de Hobbes de que la eliminación del paternalismo y la subordinación de todas las relaciones sociales al mercado eliminaban los constreñimientos residuales y las ilusiones mitigadoras de la guerra de todos contra todos. En el estado resultante de anarquía organizada, que Sade fue el primero que advirtió, el placer se transforma en la única empresa vital: un placer que es, sin embargo, indiscernible de la violación, el asesinato y la agresión desbocada. En una sociedad que ha reducido la razón a mero cálculo, esta no puede imponer límites a la búsqueda del placer, a la inmediata gratificación de cada deseo, sin que importe cuán perverso, insano o simplemente inmoral sea ese deseo. Pues los criterios para condenar el crimen o la crueldad derivan de la religión, la compasión o un tipo de razón que rechaza las aplicaciones puramente instrumentales; y ninguna de estas modalidades obsoletas de pensamiento o sentimiento tiene lugar lógico en una sociedad basada en la producción de mercancías. Misógino, Sade advertía que la ilustración burguesa, llevada a su conclusión lógica, condenaba incluso el culto sentimental de la feminidad y la familia que la propia burguesía había llevado a extremos sin precedentes.

Al mismo tiempo, veía que la condena de la «idolatría de la mujer» debía ir a la par de una defensa de los derechos sexuales

de la mujer: de su derecho a disponer de su propio cuerpo, en los términos que emplean las feministas de hoy. Si el ejercicio de este derecho se reducía, en la utopía de Sade, a la obligación de convertirse en un instrumento de placer para alguien más, no era tanto porque Sade detestara a las mujeres como porque detestaba a la humanidad en general. Percibía, con mayor claridad que las feministas, que todas las libertades resultan al final, bajo el capitalismo, una y la misma cosa: la misma obligación universal de disfrutar y ser disfrutado. En un mismo movimiento, y sin atentar contra su propia lógica, Sade exigía que las mujeres tuvieran el derecho «a satisfacer en plenitud todos sus deseos» y «todas las partes de su cuerpo», y afirmaba categóricamente que «todas las mujeres han de someterse a nuestro placer». El individualismo puro redundaba así en el repudio más radical de la individualidad. «Todos los hombres, todas las mujeres se parecen», según Sade; y para sus compatriotas que se han vuelto republicanos, añade una advertencia ominosa: «No penséis que podéis ser buenos republicanos mientras mantengáis aislados en sus respectivas familias a los niños, que deberían pertenecer exclusivamente a la República». La defensa burguesa de la intimidad culmina —no solo en el pensamiento de Sade, sino en la historia por venir, vislumbrada con tanta precisión en los propios excesos, locura e infantilismo de sus ideas— en una total arremetida contra la intimidad; y la glorificación del individuo culmina en su aniquilación.

---

[59] Robin Williams, *American Society*, Nueva York: Knopf, 1970, pp. 454-455.

[60] Philip Rieff, *Freud: The Mind of the Moralist*, Nueva York: Doubleday, 1961, p. 372.

[61] Cotton Mather, *A Christian at His Calling* (1701), reeditado en Moses Rischin (ed.), *The American Gospel of Success,* Chicago: Quadrangle Books,

1965, pp. 23, 25, 28; John Cotton, «Christian calling» (1644), reeditado en Perry Miller y Thomas H. Johnson (eds.), *The Puritans,* Nueva York: American Book Company, 1938, p. 324.

[62] Los intentos de reducir el «arte de la virtud» de Franklin a una ética puramente prudencial asociada al afán de hacer dinero y de autosuperarse prescinden de algunas de sus más finas matizaciones. «La actitud moral de Franklin —escribió Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*— está toda ella teñida de utilitarismo […]. Las virtudes […] son tales en cuanto resulten útiles al individuo […]. El hombre está dominado por su afán de hacer dinero, por la codicia como fin último de la existencia». Véase Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Nueva York: Scribner's, 1958 (1904-1905), trad. al inglés de Talcott Parsons, pp. 52-53. Para otra lectura de la autosuperación en el siglo XVIII, que considera en mayor medida sus matices, véase John G. Cawelti, *Apostles of the Self-made Man,* Chicago: University of Chicago Press, 1965, cap. 1. D. H. Lawrence manifiesta una opinión similar en *Studies in Classic American Literature*. Pero esas interpretaciones ignoran la conexión tan relevante, en la perspectiva burguesa del siglo XVIII, entre la obtención de dinero, la sociabilidad y el avance de las «artes provechosas»; o entre el espíritu del capitalismo y el espíritu de inventiva y las propias destrezas. La superación personal no es lo mismo que el progreso personal a los ojos de Franklin; la ambición era, en el siglo XVIII, una virtud hamiltoniana antes que frankliniana o jeffersoniana.

[63] P. T. Barnum, «The art of money-getting», en Rischin, *Gospel of Success*, pp. 47-66.

[64] En Cawelti, *Apostles of the Self-made Man*, p. 53.

[65] Rusell Sage, citado en Irvin G. Wyllie, *The Self-made Man in America: The Myth of Rags to Riches,* Nueva York: Free Press, 1966, p. 43.

[66] James Freeman Clarke, *Self-culture: Physical, Intellectual, Moral and Spiritual,* Boston: Osgood, 1880, p. 266; acerca de la «disciplina en la vida cotidiana»: industrial desconocido citado en Wyllie, p. 96. Acerca de la cultura del yo, véase también Cawelti, *Apostles of the Self-made Man*, cap. 3.

[67] Cawelti, *Apostles of the Self-made Man*, pp. 171, 176-177, 182-83.

[68] Dale Carnegie, citado en Cawelti, *Apostles of the Self-made Man*, p. 210.

[69] Napoleon Hill, citado en Cawelti, *Apostles of the Self-made Man*, p. 211.

[70] Robert L. Shook, *Winning Images*, Nueva York: Macmillan, 1977, p. 22.

[71] John McNaughton, citado en Neil Sheehan *et. al.*, *The Pentagon Papers*, Nueva York: New York Times-Quadrangle, 1971, pp. 366, 442.

[72] Daniel Boorstin, *The Image: A Guide to Pseudo-events in America,* Nueva York: Atheneum, 1972 (1961), p. 204.

[73] Eugene Emerson Jennings, *Routes to the Executive Suite*, Nueva York: McGraw-Hill, 1971, pp. 29-30.

[74] Pat Watters, *The Angry Middle-aged Man,* Nueva York: Grossman, 1976, p. 24.

[75] En los años cincuenta, el hombre de la organización consideraba que una esposa atractiva y socialmente dotada era un activo importante en su carrera. Hoy se advierte a los ejecutivos acerca del «conflicto aparentemente serio entre el matrimonio y una carrera ejecutiva». Un informe reciente compara a «los cuerpos de élite de los administradores profesionales» con los jenízaros, los soldados de élite del Imperio otomano, que eran apartados de sus padres cuando niños y criados por el Estado, y a quienes no se permitía casarse. «Un hombre joven que tenga en mente una carrera [ejecutiva] puede muy bien pensarse a sí mismo como un jenízaro de la era moderna… y considerar muy, pero muy seriamente si el matrimonio se ajusta o no a la vida que ha escogido». Véase O. William Battalia y John J. Tarraut, *The Corporate Eunuch*, Nueva York: Crowell, 1973, pp. 65, 71.

[76] Jennings, *Routes to the Executive Suite*, pp. 12, 240.

[77] Thomas S. Szasz, *The Myth of Mental Illness,* Nueva York: Harper and Row, 1961, pp. 275-276.

[78] Joseph Heller, *Something Happened,* Nueva York: Knopf, 1974, p. 414 [trad. cast.: *Algo ha pasado*, Barcelona: Random House, 2022].

[79] Jennings, *Routes to the Executive Suite*, p. 7.

[80] Andrew Ure, citado en Stephen Marglin, «What do bosses do?», *Review of Radical Political Economics* 6, 1974, pp. 60-112; y 7, 1975, pp. 20-37.

[81] Michael Maccoby, *The Gamesman: The New Corporate Leaders*, Nueva York: Simon and Schuster, 1976, p. 102.

[82] Cambios del carácter en Estados Unidos: David Riesman, *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character*, New Haven: Yale University Press, 1950; William H. Whyte Jr., *The Organization Man*, Nueva York: Simon and Schuster, 1956; Erich Fromm, *Escape from Freedom*, Nueva York: Rinehart, 1941 [trad. cast.: *El miedo a la libertad*, Barcelona: Paidós Ibérica, 2004], y *Man for Himself*, Nueva York: Holt, Rinehart and Winston, 1947; Karen Horney, *The Neurotic Personality of Our Time*, Nueva York: Norton, 1937 [trad. cast.: *La personalidad neurótica de nuestro tiempo*, Barcelona: Paidós Ibérica, 1993]; Margaret Mead, *And Keep your Powder Dry*, Nueva York: Morrow, 1943; Geoffrey Gorer, *The American People: A Study in*

National Character, Nueva York: Norton, 1948; Allen Wheelis, *The Quest for Identity*, Nueva York: Norton, 1958.

[83] Fromm, *Escape from Freedom*, pp. 242-243.

[84] Martha Wolfenstein, «Fun morality» (1951), reeditado en Margaret Mead y Martha Wolfenstein (eds.), *Childhood in Contemporary Cultures*, Chicago: University of Chicago Press, 1955, pp. 168-176.

[85] Terapia asertiva, intimidad libre de juegos: Manuel J. Smith, *When I Say no, I Feel Guilty*, Nueva York: Bantam, 1975, p. 22; Eric Berne, *Games People Play: The Psychology of Human Relationships*, Nueva York: Ballantine, 1974.

[86] David Riesman, Robert J. Potter y Jeanne Watson, «Sociability, permissiveness, and equality», *Psychiatry* 23 1960, pp. 334-336.

[87] Lee Rainwater, *Behind Ghetto Walls: Black Families in a Federal Slum,* Chicago: Aldine, 1970, pp. 388-389.

[88] A finales de los años sesenta, los radicales de raza blanca adoptaron con entusiasmo el lema «¡Contra la pared, hijos de mala madre! (*motherfuckers*)». Pero el término perdió sus connotaciones revolucionarias, como otros giros del habla de los negros divulgados entre los blancos por los sectores políticos radicalizados y los voceros de la contracultura. Y, expurgados levemente de sus connotaciones, se han vuelto tan aceptables que el término *madre* se ha convertido, en todas partes, incluso entre los quinceañeros a la última moda, en un término de una familiaridad o un desdén acomodaticios. De modo muy similar, los Rolling Stones y otros exponentes del *rock* duro o ácido, que se valían de la obscenidad del gueto para comunicar una postura de alienación militante, han dado paso a grupos que cantan cosas más dulces, pero todavía con el acento del gueto, acerca de un mundo en el que uno consigue solo lo que está preparado para tomar. Evaporada la apariencia de solidaridad revolucionaria, como cuando la juerga y el reviente de la «Nación Woodstock» se degradó al caos homicida de Altamont, el cinismo subyacente aflora con más claridad que nunca. ¡Cada madre lucha ahora por sí misma!

[89] Sade, «On the republican utopia», *La Philosophie dans le Boudoir*, en *Oeuvres Complètes du Marquis de Sade*, París: Cercle du Livre Précieux, 1966, 3, pp. 504-506.

IV

La trivialidad de la conciencia falsa de sí mismo. Teatralidad de la política y la vida cotidiana

«La muerte de la conciencia no es la muerte de la propia inseguridad».

HARRY CROSBY[90]

La propaganda de las mercancías

En los inicios del capitalismo industrial, los empleadores veían a los trabajadores como bestias de carga: «Un hombre de la categoría de los bueyes», en los términos del experto en rendimiento Frederick W. Taylor. Los capitalistas consideraban que el trabajador solo era un factor productivo; no les importaban en absoluto las actividades que desarrollara en el escaso tiempo libre que le quedaba luego de doce o catorce horas en la fábrica. Los empleadores supervigilaban la labor del trabajador en su empleo, pero el control terminaba cuando este dejaba la fábrica a la hora del cierre. Incluso cuando Henry Ford estableció, en 1914, una división sociológica en las industrias de motores Ford, creía que la supervisión de la vida privada de los trabajadores solo era un medio para hacer de ellos factores productivos juiciosos, austeros y laboriosos. Los sociólogos de Ford intentaban imponer sobre la fuerza laboral una moral protestante de viejo cuño; clamaban contra el tabaco, el alcohol y la vida disipada.

Solo un puñado de empleadores de la época entendió que el trabajador podía ser de provecho para el capitalista como consumidor; que necesitaba estar imbuido de un gusto por cosas más elevadas; que una economía basada en la producción en masa no solo requería de la organización capitalista de la producción, sino también del consumo y el ocio. «La producción en masa —decía en 1919 Edward A. Filene, el magnate bostoniano de los grandes almacenes— exige educar a las masas; las masas han de aprender a comportarse como seres humanos en un mundo donde rige la producción en masa […]. No solo deben llegar al nivel de la mera alfabetización, sino de la cultura».[91] En otras palabras, el fabricante moderno debe «educar» a las masas en la cultura del consumo. La producción en masa de mercancías exige, cada día más, un mercado masivo que las absorba.

La economía moderna, tras llegar a satisfacer con su tecnología las necesidades materiales básicas, descansaba ahora en la creación de nuevas demandas en el consumidor: en la práctica de convencer a la gente de que compre bienes de cuya necesidad era inconsciente hasta que los medios la forzaron a advertir esa «necesidad». La publicidad, decía Calvin Coolidge, «es el método por el cual se crea el deseo de cosas mejores».[92] Ese intento de «civilizar» a las masas ha dado pie a una sociedad dominada por las apariencias: la sociedad del espectáculo. En el periodo de acumulación primitiva, el capitalismo subordinaba el ser al tener, el valor de uso de las mercancías a su valor de cambio. Ahora subordina la posesión en sí a la apariencia y estima el valor de cambio como la capacidad de una mercancía de otorgar prestigio: la ilusión de la prosperidad y el bienestar. «Cuando la necesidad económica cede su lugar a la necesidad de un desarrollo económico ilimitado —escribe Guy Debord—, la satisfacción de necesidades básicas y generalmente reconocidas da paso a la fabricación ininterrumpida de seudonecesidades».[93]

En una época más sencilla, la publicidad simplemente llamaba la atención sobre el producto y ensalzaba sus ventajas. Ahora fabrica un producto en sí mismo: el consumidor, perpetuamente insatisfecho, inquieto, ansioso y aburrido. La publicidad sirve no tanto para publicitar productos como para promover el consumo como estilo de vida. «Educa» a las masas en un apetito insaciable, no solo de bienes, sino de nuevas experiencias y de realización personal. Proclama el consumo como la respuesta a las penurias consuetudinarias de la soledad, la enfermedad, la fatiga, la insatisfacción sexual; al mismo tiempo, crea nuevas formas de insatisfacción, típicas de la era moderna. Juega seductoramente con el malestar de la civilización industrial. ¿Su trabajo es aburrido y sin sentido? ¿Le deja un sentimiento de inutilidad y una sensación de fatiga? ¿Siente un vacío en su vida? El consumo promete llenar ese vacío; de aquí el intento de rodear las mercancías de un aura romántica, con alusiones a lugares exóticos y experiencias emocionantes e imágenes de pechos femeninos de los que manan todas las bendiciones imaginables.

La propaganda de las mercancías cumple una doble función. En primer lugar, proclama el consumo como una alternativa a la protesta o la rebelión. Paul Nystrom, un estudioso temprano de la mercadotecnia de estilo moderno, observó en una ocasión que la civilización industrial da pie a una «filosofía de la futilidad», a una fatiga generalizada, a «una decepción ante el logro» que halla vía de salida en el reemplazo de «las cosas más superficiales donde reina la moda».[94] El trabajador cansado, en vez de intentar modificar sus condiciones de trabajo, busca renovarse dando brillo a su entorno inmediato con nuevos bienes y servicios.

En segundo lugar, la propaganda del consumo hace de la propia alienación una mercancía y apunta a la desolación espiritual de la vida moderna, proponiendo el consumo como una cura. No solo promete paliar la vieja infelicidad heredada por la carne; crea o exacerba nuevas formas de infelicidad: inseguridad

personal, ansiedad de estatus o ansiedad de los progenitores acerca de su habilidad para satisfacer las demandas de sus vástagos. ¿Luce usted poco elegante en relación con sus vecinos? ¿Tiene un automóvil inferior al suyo? ¿Son sus hijos tan saludables como los de ellos? ¿Tan populares? ¿Les va bien, como a ellos, en la escuela? La publicidad institucionaliza la envidia y sus ansiedades concomitantes.

Al servicio del orden establecido, la publicidad se ha identificado, sin embargo, con un cambio radical en los valores, una «revolución de los hábitos y la moral» que comenzó en los primeros años del siglo XX y ha persistido. Las demandas de la economía del consumo masivo dejaron obsoleta la ética del trabajo hasta para los trabajadores. Antiguamente, los guardianes de la salud y la moralidad públicas urgían a los trabajadores a trabajar porque era una obligación moral; ahora les enseñan a trabajar para que puedan disfrutar de los frutos del consumo. En el siglo XIX, únicamente las élites se ceñían a los dictados de la moda y cambiaban sus viejas posesiones por otras nuevas por la sola razón de que aquellas habían pasado de moda. La ortodoxia económica condenaba al resto de la sociedad a una existencia penosa y de mera subsistencia. Hoy, la producción en masa de ítems suntuosos ha ampliado los hábitos aristocráticos hacia las masas. El aparato de promoción masiva ataca las ideologías que se apoyan en la gratificación pospuesta; se alía con la «revolución» sexual; se asocia, o parece que se asocia, con las mujeres contra la opresión masculina y con los jóvenes contra la autoridad de sus mayores. La lógica de creación de la demanda exige que las mujeres fumen y beban en público, circulen libremente y reafirmen su derecho a la felicidad en lugar de vivir para los demás. La industria de la publicidad alienta así una falsa emancipación de la mujer, halagándola con recordatorios insinuantes —«Has recorrido un largo trecho hasta aquí, nena»— y fingiendo que la libertad de consumir es genuina autonomía. De

modo similar, halaga y glorifica a la juventud con la esperanza de elevar a los jóvenes a la posición de consumidores hechos y derechos, cada uno con teléfono, televisor y equipo de alta fidelidad en su cuarto. La «educación» de las masas ha alterado el equilibrio de fuerzas dentro de la familia, debilitando la autoridad del marido en relación con la esposa y de los padres en relación con sus hijos. Emancipa a las mujeres y los hijos de la autoridad patriarcal solo para someterlos al nuevo paternalismo de la industria de la publicidad, de las corporaciones industriales y el Estado.[95]

Verdad y credibilidad

El papel de los medios de comunicación en la manipulación de la opinión pública ha merecido mucha atención, a ratos equivocada. Buena parte de las consideraciones que se le ha destinado supone que el problema consiste en evitar la circulación de falsedades obvias, aun cuando es evidente, como han señalado los críticos más perspicaces de la cultura de masas, que el auge de los medios de comunicación torna irrelevantes las categorías de verdad y falsedad. La verdad ha dado paso a la credibilidad; los hechos, a afirmaciones que parecen autorizadas, sin que necesariamente brinden alguna información válida.

Afirmaciones de que un determinado producto es el preferido de las principales autoridades en la materia, sin decir para qué lo prefieren; afirmaciones que proclaman la superioridad de un producto ante competidores no especificados; afirmaciones que implican una característica exclusiva de un producto, cuando, de hecho, también la exhiben sus rivales, sirven todas para desdibujar la distinción entre lo verdadero y lo falso en una nebulosa de plausibilidad. Tales alegatos son «verdaderos», aunque radicalmente desorientadores. Ron Ziegler, el secretario de prensa del presidente Nixon, demostró que estas técnicas

podían aplicarse a la política cuando admitió que sus afirmaciones anteriores acerca del Watergate ya eran «inoperantes». Muchos analistas dieron por sentado que Ziegler buscaba a tientas un eufemismo para reconocer que había mentido. Pero quería decir que sus afirmaciones anteriores ya no eran creíbles. Ya no su falsedad, sino su incapacidad de manejar el consentimiento, las tornaba «inoperantes». El que fueran verdaderas o falsas era por completo ajeno a la cuestión.

Publicidad y propaganda

Como señala Daniel Boorstin, vivimos en un mundo de seudoacontecimientos y cuasi información, donde la atmósfera está saturada de afirmaciones que no son verdaderas ni falsas, sino meramente creíbles.[96] Pero hasta Boorstin minimiza el grado en que las apariencias —«imágenes»— dominan en la sociedad contemporánea. Retrocediendo ante las implicaciones más perturbadoras de su estudio, llega a una falsa distinción entre publicidad y propaganda, que le sirve para postular una esfera de racionalidad tecnológica —que incluye las operaciones del Estado y buena parte de la rutina con que opera la industria moderna— donde no incide la irracionalidad de la elaboración de imágenes. La propaganda, que identifica exclusivamente con los regímenes totalitarios, consiste en «información intencionalmente prejuiciada», información que además «depende en primerísimo término de su apelación a lo emocional», mientras que un seudoacontecimiento es una «verdad ambigua» que apela a «nuestro deseo honesto de ser informados». Esta distinción no se sostiene. Descansa en una burda concepción de la propaganda moderna, un arte que incorporó hace mucho las técnicas más avanzadas de la publicidad.

El propagandista experto, tal como el publicista experto, evita la apelación evidente a lo emocional y se afana por lograr un tono

que sea consistente con la cualidad prosaica de la vida moderna: de muelle indiferencia. El propagandista tampoco hace circular información «intencionalmente prejuiciada». Sabe que las verdades a medias son instrumentos más efectivos de engaño que las mentiras. Así, intenta impresionar al público con estadísticas de crecimiento económico que obvian el año a partir del cual se hace el cálculo, con hechos precisos, aunque sin sentido, acerca del nivel de vida; en otras palabras, con datos brutos, sin interpretar, que invitan a la audiencia a extraer la conclusión ineludible de que las cosas están mejorando y que el régimen actual merece toda la confianza del pueblo, o, como contrapartida, que las cosas están empeorando a un ritmo tal que debería otorgarse al régimen facultades de emergencia para lidiar con la crisis. Valiéndose de detalles precisos para insinuar una imagen errónea del todo, se ha dicho que el propagandista diestro hace de la verdad la principal forma de falsedad.

En la propaganda, como en la publicidad, la consideración relevante no es si la información describe acuciosamente una situación objetiva, sino si parece verdadera. A veces se vuelve necesario suprimir la información, incluso cuando refleja los méritos del Gobierno, por la simple razón de que los hechos suenan poco demostrables. Jacques Ellul explica, en su estudio de la propaganda, la razón por la cual en 1942 los alemanes no revelaron que el invencible general Rommel no se hallaba en el norte de África cuando la victoria de Montgomery: «Todo el mundo lo habría considerado una mentira para explicar la derrota y probar que Rommel no había sido auténticamente derrotado». [97] La Secretaría de Información de Guerra de Estados Unidos, ávida de emplear las atrocidades para exaltar a la opinión pública contra Alemania, omitió deliberadamente la mayor atrocidad de todas, el exterminio de judíos, sobre la base de que la historia resultaría «confusa y desorientadora si parecía que afectaba pura y simplemente al pueblo judío». La verdad debe suprimirse si

parece propaganda. «La única razón para suprimir alguna noticia —dice un manual aliado, empleado en la Segunda Guerra Mundial— es que sea increíble».

Es verdad que la propaganda apela sutilmente a las emociones. Ellul advierte que la propaganda no se vale de los hechos para validar un argumento, sino para ejercer presión en las emociones. Lo mismo vale, con todo, para la publicidad. En ambos casos, la apelación emocional sigue siendo muda e indirecta, está implícita en los hechos y no es inconsistente con el «honesto deseo de ser informado». Sabiendo que un público educado reclama hechos y atesora ante todo la ilusión de estar bien informado, el propagandista moderno evita el uso de lemas estridentes; rara vez apela a un destino superior, rara vez invoca el heroísmo y el sacrificio o recuerda a su audiencia el pasado glorioso. Se ciñe a los «hechos». La propaganda se funde, así, con la «información». Una de las principales funciones de la enormemente expandida burocracia estatal es atender la demanda de esta clase de información. La burocracia no solo provee de información supuestamente confiable a los altos funcionarios; brinda información errónea al público. Cuanto más tecnificado y recóndito sea un producto, más convincente sonará. De aquí la cualidad omnipresente, en nuestra cultura, de esa jerga encubridora que es la seudociencia. Este lenguaje envuelve las declaraciones de administradores y publicistas por igual en un aura de objetividad científica. Más importante aún, es calculadamente oscuro e ininteligible, cualidades que lo tornan aceptable para un público que se siente informado en la misma medida que aturdido. En uno de sus pronunciamientos característicos, durante una conferencia de prensa en mayo de 1962, John F. Kennedy proclamó el fin de las ideologías, con palabras que apelaban a estas dos necesidades públicas: la necesidad de creer que las decisiones políticas están en manos de expertos políticamente neutrales y la de creer que los

problemas con que trata el experto resultan incomprensibles para el lego:

> La mayoría de nosotros hemos sido condicionados durante años para detentar un punto de vista político: republicano o demócrata, liberal, conservador o moderado. El hecho es que la mayor parte de los problemas […] que hoy enfrentamos son técnicos, problemas administrativos. Son juicios muy sofisticados que no llevan a esas reacciones grandiosas y apasionadas que tan a menudo convulsionaron esta nación en el pasado. [Ellos] tratan de asuntos que están, hoy, más allá de la comprensión de la mayoría de los hombres.[98]

La política como espectáculo

Los analistas de sistemas y los «interventores sociales» suponen, como una cuestión de principio, que «al aumentar la complejidad de la sociedad», como Albert Biderman, uno de ellos, planteó una vez, «la experiencia inmediata de los propios sucesos desempeña un papel cada vez menor como fuente de información y elemento de juicio, en oposición a la información simbólicamente mediatizada acerca de esos sucesos».[99] Pero la sustitución de experiencia inmediata por información simbólicamente mediatizada —de hechos reales por seudoacontecimientos— no ha vuelto al gobierno más racional y eficiente, como presumen los tecnócratas y sus críticos. Por el contrario, ha dado pie a una atmósfera generalizada de irrealidad, que en última instancia aturde a los propios encargados de tomar las decisiones. La ininteligibilidad se ha contagiado a todos los niveles del gobierno. No se trata simplemente de que los propagandistas sean víctimas de su propio juego; el problema es más complejo. Cuando la única finalidad de los políticos y administradores es vender su liderazgo al público, se están privando de criterios inteligibles mediante los cuales definir las metas de las políticas específicas o evaluar el éxito o el fracaso de su gestión. Debido a que el prestigio y la credibilidad se

habían convertido en la única medida de su efectividad, la política estadounidense en Vietnam pudo aplicarse sin consideración alguna de la importancia estratégica de Vietnam o de la situación política en ese país. Puesto que no había objetivos claramente definidos a la vista, ni siquiera era posible determinar cómo habrían de reconocerse la derrota o la victoria, excepto porque el prestigio de Estados Unidos no debía verse afectado por el resultado. El objetivo de la política estadounidense en Vietnam quedó definido, desde un principio, como la necesidad de velar por la credibilidad norteamericana. Dicha consideración, que cobró ribetes de auténtica obsesión, invalidó repetidas veces principios básicos del arte del gobierno, como la evitación de riesgos excesivos, la necesidad de evaluar la probabilidad de éxito o fracaso y el cálculo de las consecuencias estratégicas y políticas de la derrota.

El arte de manejar una crisis, hoy considerado la esencia del arte de gobernar, debe su popularidad a esta fusión de la política y el espectáculo. La propaganda busca crear en el público la sensación crónica de que hay una crisis, con lo cual se justifica la expansión del poder ejecutivo y el secreto que lo rodea. El Ejecutivo reafirma entonces sus cualidades «presidenciales», mostrando su determinación para afrontar la crisis, cualquiera que sea la crisis del momento: para correr riesgos, para probar su temple, para no encogerse ante ningún peligro, para recurrir a acciones audaces y decisivas, aun cuando la ocasión llame a la prudencia y la cautela. Las carreras políticas de Kennedy y de Nixon atestiguan esta obsesión predominante por el manejo de las crisis y de la impresión causada. Kennedy, anheloso de sobreponerse a la impresión de debilidad que dejó el fiasco de Bahía Cochinos —en sí mismo, un efecto del temor obsesivo a que la Revolución cubana estuviera socavando el prestigio norteamericano en América Latina— fanfarroneó ante Nikita Jruschov en Viena, proclamó a Berlín «el gran campo de pruebas

del coraje y la voluntad occidentales» y corrió el riesgo de desencadenar una guerra nuclear a raíz de la «crisis de los misiles», a pesar de que los misiles soviéticos en Cuba, aun siendo una provocación deliberada, no alteraban en nada el equilibrio de poder. Con todo, el acontecimiento más importante de la administración Kennedy en muchos sentidos —su punto culminante respecto del cual todo lo demás fue mengua— fue la ceremonia de asunción del mando, un espectáculo que consolidó el mito de Camelot antes de que Camelot naciera. «La antorcha ha pasado a manos de una nueva generación de norteamericanos, nacidos en la presente centuria, templados en la guerra, disciplinados en una paz férrea y amarga…».[100] Con estas palabras, Kennedy invocaba su preocupación por la disciplina, el desafío y la templanza en nombre de la creencia —tan prontamente reducida a astillas— de toda una generación convencida de encontrarse a las puertas de la grandeza. «No te preguntes qué puede hacer tu país por ti; pregúntate qué puedes hacer tú por tu país». Ningún otro mandatario ilustró de manera tan cabal la subordinación de la política al prestigio nacional, a la apariencia y la ilusión de grandeza nacionales.

Con Nixon la política del espectáculo alcanzó un clímax tragicómico. Indiferente a todo principio o programa, guiado tan solo por la ambición y un vago resentimiento contra el *establishment* liberal de la Costa Este, Nixon dedicó la mayor parte de su carrera a impresionar a una audiencia invisible con sus facultades de liderazgo. Los puntos de inflexión en su carrera, las «crisis» de las que él mismo escribió tan reveladoramente, se presentaban como ocasiones en las que se veía tentado a abandonar el campo, pero al final conseguía sobrevivir —en cada caso, a través de una *actuación* en público—, demostrando su habilidad para afrontar la ocasión. Con su concepción teatral de la política, Nixon se vanagloriaba de su habilidad para diferenciar una actuación convincente de otra desmejorada, como ocurrió en

el caso Hiss, en el que llegó a la convicción de que Whittaker Chambers estaba diciendo la verdad porque «no sentí que [su presentación] fuera una representación». Después de ver en televisión las audiencias del caso Ejército-McCarthy, señaló desdeñosamente: «Prefiero a los profesionales antes que a los aficionados». Durante su famoso debate en la cocina con Nikita Jruschov, Nixon estaba seguro de que Jruschov «actuaba» y reprochó, más tarde, al mariscal Georgui Zukov por subestimar la inteligencia del pueblo soviético. «No son tontos. Saben cuándo alguien está actuando y cuándo es real…, particularmente si la actuación ha sido tan *amateur*».

En uno de sus debates televisados con Kennedy en 1960, Nixon atacó a su contendiente por exigir un apoyo más resuelto a las fuerzas anticastristas dentro de Cuba: la misma estrategia que desarrollaba en secreto la administración Eisenhower, instigada en parte por el propio Nixon. Aún más notable que esta actuación —en la que Nixon formuló las críticas más enérgicas a una política con la cual él mismo estaba absolutamente de acuerdo— es el distanciamiento con que la analiza en *Six crises* (Seis crisis). Comenta su desempeño con la misma objetividad con que alude al de Hiss y Chambers, señalando con cierto goce —pero con total indiferencia a la ironía de la situación— que dijo «justo lo opuesto a la verdad» de manera tan eficaz que varios periódicos liberales lo elogiaron abiertamente y hasta forzaron a Kennedy a modificar su postura.[101]

Como presidente, Nixon heredó las tensiones domésticas y la confusión generadas por el espectáculo culminante de los años sesenta, la guerra de Vietnam. No se limitó, sin embargo, a un intento de sofocar a la oposición y destruir a la izquierda. En lugar de ello, montó un ataque a gran escala contra un solo individuo (Daniel Ellsberg), instituyó un elaborado programa de seguridad para evitar más filtraciones de lo que consideraba información vital para la seguridad y se convenció a sí mismo de que Ellsberg

estaba en algún sentido confabulado con el principal contendiente demócrata a la presidencia. Estas medidas de «seguridad», aunque en gran medida irracionales, se originaron con toda probabilidad en la creencia —en alguna medida razonable— de que el poder presidencial había llegado a descansar en alto grado en la habilidad de manipular la información, y que ese poder, para resultar absolutamente efectivo, debía ser reconocido por todo el mundo como indivisible. Una vez que Watergate se convirtió en una «crisis» hecha y derecha, Nixon se dedicó a convencer a la nación de que estaría de todas maneras a la altura. Hasta el final enfrentó sus crecientes dificultades como un problema de relaciones públicas. En sus largas conversaciones con su principal consejero, H. R. Haldeman, un hombre de relaciones públicas, ambos exhibían una indiferencia ante la verdad que va más allá del puro cinismo: una indiferencia que solo puede explicarse por la presunción de que el concepto mismo de verdad había perdido, para individuos sumidos en el ejercicio irresponsable del poder, buena parte de su significado.[102] «Pienso que hemos de encontrar la forma de hacer declaraciones —dijo Nixon en algún momento— […] cualquier tipo de declaraciones […], tan generales como sea posible […], para que alguien pueda concluir que […] se ha hecho una declaración en nombre del presidente, en la cual se ha basado su declaración, puesto que tiene confianza en sus asesores […]. Yo no hice esto, yo no hice aquello, bla-bla-bla-bla-bla-bla-bla-bla-bla-bla-bla. Haldeman no hizo esto, Erlichman no hizo aquello. Colson no hizo esto otro». La réplica de Haldeman —«Yo no diría que esa es toda la verdad»— da muestras todavía de una capacidad de distinguir entre verdad y falsedad, pero no altera el hecho de que unos términos escogidos solo por sus consecuencias públicas pierden rápidamente toda conexión con la realidad. El debate político fundado en tales principios degenera en un parloteo sin sentido, incluso cuando ocurre a puerta cerrada.

El radicalismo como teatro callejero

La degeneración de la política en espectáculo no solo ha transformado la actividad política en publicidad, menoscabado su discurso y convertido las elecciones en acontecimientos deportivos en los que cada parte enarbola la ventaja que le confiere su «impulso»; también ha hecho más difícil que nunca organizarse como oposición política. Cuando las imágenes del poder ensombrecen la realidad, los que no lo tienen se descubren peleando con fantasmas. En una sociedad donde el poder gusta de presentarse disfrazado de benevolencia —donde el Gobierno recurre muy raras veces al uso abierto de la fuerza—, es particularmente difícil identificar al opresor, ya no digamos personificarlo, o sostener una sensación quemante de injusticia en las masas. La Nueva Izquierda intentó, en los años sesenta, sobreponerse a esta insustancialidad del *establishment* recurriendo a la política de la confrontación. Al provocar deliberadamente la represión violenta, esperaba adelantarse a la cooptación de que es objeto el disidente. Pero el intento de dramatizar la represión oficial entrampó a la izquierda en una política teatral, de gestos dramáticos, de estilo sin sustancia: una imagen especular de la política de irrealidad que la propia izquierda debió proponerse desenmascarar.

Los teóricos de la Guerra Fría vieron en las tácticas de la «escalada» violenta un medio para impresionar a las «audiencias relevantes» con la fuerza de la voluntad de la nación; los estrategas de la izquierda, igualmente obsesionados con las apariencias, creían que los gestos de la escalada opositora terminarían por poner de rodillas al *establishment*. En ambos casos, la política parecía un juego cuyo objetivo era comunicar al opositor el costo ascendente que tendría su propia política. Cuando estuviera lo suficientemente impresionado con esos costos, según este supuesto, abandonaría la intransigencia en

favor de la conciliación. Así, los opositores a la guerra de Vietnam anunciaron en 1967, con gran fanfarria, que pretendían moverse «desde el disenso a la resistencia», a la espera de que la resistencia fuera contrarrestada con medidas represivas intolerables para la postura liberal. «Será sangriento —decía un vocero radical en defensa de una protesta particularmente inútil —, pero la sangre enloquece a los liberales». Sin embargo, lejos de provocar una reacción liberal, la política del teatro callejero consolidó a quienes se oponían a la izquierda y creó una demanda creciente de ley y orden. La escalada de las tácticas militantes fragmentó a la izquierda y llevó a los elementos más «revolucionarios» a una confrontación suicida con la policía y la Guardia Nacional. «Pretendemos crear una fuerza guerrillera en un entorno urbano», anunció el secretario nacional de los SDS (Students for a Democratic Society) en 1967. En realidad estaban sentando las bases para su propio derrumbe, ocurrido dos años más tarde.

La ilusión de que el teatro callejero era la forma más nueva de la guerra de guerrillas sirvió para neutralizar la incómoda conclusión de que representaba poco más que una forma de autopromoción, con las gratificaciones concomitantes,[103] mediante la cual las estrellas mediáticas de la izquierda atraían la atención nacional. Un exponente del «teatro de guerrillas», luego de exhortar a sus seguidores a vivir de su ingenio, explicaba rápidamente que «vivir del propio ingenio no implica imitar a los estafadores, que son los capitalistas de las clases bajas, sino más bien a las guerrillas latinoamericanas, que son los socialistas de las clases bajas».[104] Ese discurso no solo servía para reafirmar al acólito, sino también para halagar a la «audiencia relevante» de militantes negros y tercermundistas, a la que la izquierda blanca se había hecho muy sensible y a la que procuraba ansiosamente impresionar con su machismo revolucionario. La retórica del «poder negro» corrompió por igual

a la izquierda blanca y negra, y la política de los medios de comunicación reemplazó la lucha por los derechos civiles enarbolada previamente y con fervor suicida en el Sur. Cuando los retóricos del «poder negro» cooptaron el movimiento de los derechos civiles, cautivaron a su vez a los liberales de raza blanca que buscaban aplacar su culpa por los «privilegios de la piel blanca» adoptando los gestos y el lenguaje de la militancia negra. Negros y blancos abrazaron un estilo radical, en lugar de una sustancia radical.

Hacia 1968, cuando la Nueva Izquierda se reunió para realizar su «festival de la vida» en las afueras de la Convención Nacional Demócrata en Chicago, la preeminencia adquirida por la Youth International encabezada por Jerry Rubin y Abbie Hoffman dejó en claro que las concepciones más racionales habían sido expulsadas del campo en beneficio de una concepción teatral. «Lo *yippie*[105] es el teatro gestáltico en las calles —clamaba Rubin—, conminando a la gente a elevar su nivel de conciencia mediante el ejemplo. Irrumpir en una sala de audiencias del Congreso con un disfraz de Paul Revere o llevar una túnica de juez a un juicio en los tribunales es una forma de escenificar nuestras fantasías y acabar con las represiones».[106] La práctica de escenificar las fantasías no acaba, sin embargo, con las represiones; simplemente hace más dramáticos los límites tolerados del comportamiento antisocial. En los años sesenta y comienzos de los setenta, los radicales que transgredían los límites con la ilusión de que estaban fomentando la insurrección o «haciendo una terapia gestáltica a la nación», en los términos de Rubin, pagaron a menudo un alto precio: bastonazos, encarcelamientos, acoso policial o incluso la muerte, en el caso de los terroristas —los *weathermen* y los reclutados en el Ejército Simbionés de Liberación— que seguían la lógica del teatro de guerrillas hasta su conclusión inevitable. Aun así, estos sectores radicales tuvieron tan pocos resultados prácticos que exhibir a

cambio de sus sacrificios, que podemos concluir que no abrazaron así las posturas radicales porque estas les prometieran algún resultado práctico, sino porque les servían como una modalidad nueva de dramatización individual.

Idolatría del héroe e idealización narcisista

En los márgenes del movimiento radical, muchos espíritus torturados buscaron activamente un martirologio que la publicidad moderna, con su hechizo, hacía doblemente atractivo. Con su visión del revuelo social, la izquierda ha atraído siempre a una cuota de lunáticos, pero los medios de comunicación, por el mero hecho de informar de los actos antisociales, les han otorgado una forma curiosa de legitimidad. El individuo que hace *streaking* en un partido de fútbol se transforma, por unos momentos, en el centro de todas las miradas. El criminal que asesina o secuestra a un famoso adquiere parte del glamur de su víctima. La banda de Charles Manson que asesinó a Sharon Tate y sus invitados y el Ejército Simbionés de Liberación que secuestró a Patty Hearst comparten una misma psicología con los asesinos de presidentes y con recientes aspirantes a asesinos. Todos exhiben, en versión exagerada, la obsesión predominante por la celebridad y una determinación de alcanzarla aun al costo del propio interés racional y la seguridad personal. El narcisista divide la sociedad en dos grupos: el rico, grandioso y famoso, por una parte, y el rebaño común y corriente, por la otra. Según Kernberg, los pacientes narcisistas «temen no pertenecer a la sociedad de los grandiosos, ricos y poderosos y estar en cambio entre los “mediocres”, con lo cual quieren decir gente sin valor y despreciable, en lugar de “gente promedio” en el sentido habitual del término».[107] Veneran a los héroes solo para volverse en su contra cuando estos los decepcionan. «Por su fijación inconsciente con un objeto propio idealizado que siguen añorando

[…], buscan eternamente el poder externo y omnipotente de cuyo apoyo y aprobación se empeñan en extraer la fuerza».[108] Así, el magnicida establece con su víctima una intimidad mortal, sigue sus movimientos, se liga a su estrella en ascenso. La maquinaria de la promoción masiva alienta esta forma de identificación, por la vía de exaltar y simultáneamente humanizar a los dioses del Olimpo, dotándolos de los mismos apetitos y excentricidades que reconocemos en nuestros vecinos.[109] Mediante su acto desesperado, el asesino o aspirante a asesino se une a ellos, a su exaltada compañía. El asesinato en sí se transforma en una forma de espectáculo y la vida privada de los asesinos —las dificultades de Lee Harvey Oswald con Marina, el estado del alma de Bremer, tal como quedó registrado en su diario— brinda la misma cuota de entretenimiento popular que las vidas privadas de sus víctimas o cuasi víctimas.

Según Kernberg, los pacientes narcisistas «admiran con frecuencia a algún héroe o individuo sobresaliente» y «se viven a sí mismos como parte de esa personalidad sobresaliente».[110] Ven a la persona admirada como «solo una extensión de sí mismos». Si la persona los rechaza, «experimentan un odio y un temor inmediatos y reaccionan devaluando al ídolo». Tal como el heroísmo difiere sutilmente de la celebridad, hay que diferenciar la idolatría del héroe —que valora los actos de su héroe y espera emularlos o cuando menos estar a la altura de su ejemplo— de la idealización narcisista. El narcisista admira y se identifica con «ganadores», por temor a que se lo califique de perdedor. Busca la tibieza del resplandor que los ganadores proyectan, pero sus sentimientos incluyen un añadido extraño de envidia y su admiración se suele convertir en odio si el sujeto hace algo para recordarle su propia insignificancia. El narcisista carece de la confianza en su propia capacidad que podría alentarlo a moldearse siguiendo el ejemplo exaltado de otra persona. Así, la fascinación narcisista con el famoso, tan frecuente en nuestra

sociedad, coincide históricamente con lo que Jules Henry denomina «la erosión de la capacidad de emulación, la pérdida de la capacidad de modelar conscientemente el yo en función de otra persona». Uno de los estudiantes de secundaria a quienes entrevistó Henry decía simple y llanamente: «Creo que nadie debería moldearse en función de nadie».

> Escoger a una persona para modelar el propio yo [escribe Henry] es un acto voluntarioso y agresivo, y Bill es demasiado ansioso y pasivo para hacerlo […]. Cuando en la vida de alguien se suman el cinismo, la resignación y la pasividad, el primero hace que toda opción emuladora de ciertas propiedades parezca vana, y la pasividad y la resignación socavan la voluntad necesaria para concretar la decisión de emular a alguien. Pero, definitivamente, para que haya una opción de emular moralmente sólida, ha de haber alguna fe en el propio yo, una dosis de ingenuo optimismo y una buena cuota de voluntad.

Cuando el superyó está conformado no tanto por conscientes ideales del yo como por fantasías inconscientes y arcaicas acerca de unos padres de dimensiones sobrehumanas, la emulación se vuelve casi por completo inconsciente y no solo expresa la búsqueda de modelos, sino el vacío de imágenes del yo. El protagonista de *Algo ha pasado*, de Heller, que carece por completo del «ingenuo optimismo» aludido y de un sentido de sí mismo, experimenta un anhelo «instintivo, casi esclavizante, de ser igual a casi cualquiera con quien me encuentre. Ocurre no solo con su discurso, sino también con los gestos físicos […]. Opera en forma inconsciente […], con una determinación propia, a pesar de mi actitud vigilante y mi aversión, y habitualmente no advierto que me he colado en la personalidad de alguien hasta que ya estoy allí».[111]

El narcisista no puede identificarse con alguien sin verlo como una extensión de sí mismo, sin obliterar la identidad del otro. Incapaz de identificarse en primera instancia con los padres y otras figuras de autoridad, es al mismo tiempo incapaz de

idolatrar a ningún héroe o abandonarse a la credulidad de un modo que le permita entrar imaginativamente en la vida de otros a la vez que reconocer su existencia independiente. Una sociedad narcisista venera la celebridad más que la fama y sustituye con el mero espectáculo las viejas formas teatrales que alentaban la identificación y la emulación precisamente porque conservaban puntillosamente cierta distancia entre el público y los actores, entre el idólatra del héroe y el propio héroe.

El narcisismo y el teatro del absurdo

Al mismo tiempo que la vida pública y hasta la privada asumen las cualidades de un espectáculo, un contramovimiento busca modelar el espectáculo, el teatro, todas las formas del arte para convertirlas en realidad: para obviar la distinción misma entre vida y arte. Ambos procesos popularizan una sensación de absurdo, el sello característico de la sensibilidad contemporánea. Nótese, en la cita siguiente, la íntima conexión entre empacho de espectáculos, cínica conciencia del engaño que provoca hasta en los niños, impermeabilidad al *shock* o la sorpresa y la indiferencia resultantes de la distinción entre ilusión y realidad:

> Somos cínicos [escribe Joyce Maynard de sí misma y de una niña de cuatro años que llevó al circo] que ven la falsa compuerta en el espectáculo de magia, la almohada de relleno en el Santa Claus del Ejército de Salvación, los trucos de la cámara en los anuncios televisivos («Eso no es verdaderamente la mano de un genio surgiendo de la máquina lavadora —me dice Hanna—, es solo un actor con guantes»). Así que, ya en el circo […], mi pequeña de cuatro años se reclinó hacia atrás en su mullida butaca […], anticipando las caídas de culo, negándose con tenacidad y astucia, tristemente, sabiamente, precozmente, al embeleso, más preocupada del algodón dulce que del «espectáculo más grande del mundo» […]. Habíamos visto espectáculos mayores sin conmovernos, la totalidad de nuestro universo era un atracón visual con el cual no podía competir un circo de diez pistas, incluso el de los Hermanos Ringling. Un hombre introducía la cabeza en la boca de un

> tigre y yo se lo enseñé, con más asombro del que verdaderamente sentía, a mi fría y muy imperturbable amiga. Cuando se negó a mirarlo […], le hice girar la cabeza, la obligué a mirar. El tigre podría haber arrancado la cabeza al domador, me parece, habérselo tragado entero y haberlo convertido en un mono, pero ella no habría pestañeado siquiera. Entonces vimos lo que serían dos docenas de payasos salir de un Volkswagen, sin que Hanna llegara a entender cuál era la idea. Tampoco el hecho de saber que surgían de una puerta simulada en la pista le impedía alzar la vista y mirarlos. Aunque no hubiera conocido el truco, le habría dado igual.[112]

La sobreexposición a ilusiones prefabricadas destruye muy pronto su facultad representacional. La ilusión de realidad no acaba diluyéndose —como supondríamos— por un realismo exacerbado, sino por una indiferencia notable ante la realidad. Nuestro sentido de la realidad parece descansar —lo que es suficientemente curioso— en nuestra avidez de ser incluidos en la ilusión escenificada de la realidad. Incluso una comprensión racional de las técnicas mediante las cuales se genera una ilusión determinada, no destruye necesariamente nuestra capacidad de experimentarla como una representación de lo real. La urgencia de entender los trucos de un mago, como el interés en los efectos especiales que hay en películas como *Parque Jurásico*, comparte con el estudio de la literatura una avidez por recibir de los maestros de la ilusión alguna lección acerca de la realidad. Pero una total indiferencia incluso ante la mecánica de la ilusión anuncia el colapso de la propia idea de realidad, que depende en todo momento de la distinción entre naturaleza y artificio, realidad e ilusión. Esta indiferencia muestra el desgaste sufrido por la habilidad de interesarse en cualquier cosa que sea ajena al yo. Así, a la niña mundana, inconmovible, que se atiborra de algodón dulce, le da todo «igual» aun cuando sepa cómo hacen veinticuatro payasos para caber en un único vehículo.

La historia de las innovaciones teatrales ilustra el principio de que la sensación de realidad florece con la formalización de

ciertas convenciones de lo ilusorio y se marchita cuando esas convenciones se desploman. El teatro experimental ha librado, durante largo tiempo, una guerra contra la ilusión, luchando por minar las convenciones teatrales que impulsan al espectador a aceptar la obra como un símil de lo real. Ibsen, maestro de esas convenciones, decía de su labor: «La ilusión que quería crear era la de realidad». En el siglo XX, los dramaturgos de vanguardia piensan que la realidad en sí es una ilusión y, por ende, no hacen intento alguno para sostener una ilusión. Las obras de Pirandello exploraban la relación entre los hechos y la ilusión y «cuestionaban el derecho del mundo habitual a ser considerado más real que el mundo prefabricado de la obra teatral». Brecht, en lugar de encubrir las convenciones escénicas, llamaba deliberadamente la atención sobre ellas para subvertir la suspensión de la incredulidad.[113] De igual modo, los novelistas experimentales han hecho lo imposible por enajenar al lector, por impedir que se identifique con los personajes de sus obras y por recordarle en cada ocasión que el arte —como la vida misma— es una ficción: una imposición arbitraria de sentido a experiencias que de otro modo no lo tendrían. Los escritores modernos han revertido la fórmula de Ibsen: desean recrear en sus obras la realidad de la ilusión.

Los realistas del siglo XIX entendían que la verosimilitud dependía, en parte, de la habilidad del artista para conservar una distancia entre el público y la obra de arte. Esa distancia, claramente ilustrada por la separación física de los actores y el público en el teatro, permitía, paradójicamente, que el espectador observara los sucesos en escena como si fueran la vida real. «El efecto de la obra —escribió Ibsen— depende en buena medida de hacer sentir al espectador que verdaderamente está presenciando, oyendo y mirando acontecimientos de la vida real». Se quejaba de que una producción de *Fantasmas*, en 1883, dejaba poco espacio entre los espectadores y el escenario. En

Bayreuth, Wagner construyó un segundo arco del proscenio al borde del foso de la orquesta, sumándolo al arco sobre el escenario, para crear un «abismo místico» entre el público y la escena. «Crea en el espectador la sensación de que el escenario está muy lejos, aun cuando advierta con toda claridad su proximidad real; y a su vez da pie a la ilusión de que las personas en escena son de una estatura mayor, sobrehumana».

El arte abandona ese intento de tejer ilusiones y presentar una versión potenciada de la realidad y procura llenar la brecha entre el público y los actores. A veces justifica este procedimiento invocando teorías que rastrean los orígenes del drama hasta los rituales religiosos y la comunión orgiástica. Por desgracia, el solo afán de restaurar un sentido de adoración colectiva no basta para restaurar la unidad de la fe que alguna vez dio vida a esas formas. La fusión de los actores y el público no transforma al espectador en un factor comunicante; simplemente le brinda —cuando no lo impulsa simplemente a abandonar el teatro— una posibilidad de admirarse a sí mismo en su nuevo papel de seudointérprete, una experiencia no distinta, en términos cualitativos (aun cuando se la revista de retórica vanguardista), a la del público en un estudio de televisión, que se adora a sí mismo en sus propias imágenes, que continuamente se proyectan en los monitores del estudio. En las representaciones del Living Theater, en la muy aclamada producción *Dionysus in ‘69* y otros efímeros éxitos de finales de los años sesenta, los actores alternativamente insultaban y hacían el amor a los espectadores, exhortándolos a unirse a ellos en el escenario en orgías ficticias o gestos de solidaridad política. «No quiero representar a Antígona —decía Judith Malina—, quiero representar a Judith Malina». Estrategias como esas eliminan a la audiencia solo para engrandecer a la compañía, como ha señalado Eric Bentley.[114]

Se ha dicho que el auge del teatro del absurdo «parece imitar el cambio en las formas predominantes de los trastornos mentales que un número creciente de psiquiatras viene observando y describiendo desde la Segunda Guerra Mundial». Mientras que el drama «clásico» de Sófocles, Shakespeare e Ibsen se volcaba en conflictos asociados a las neurosis clásicas, el teatro «del absurdo» de Albee, Beckett, Ionesco y Genet se centra en el vacío, el aislamiento, la soledad y la desesperación que experimenta la personalidad limítrofe.[115] La afinidad entre el teatro del absurdo y el «temor a las relaciones íntimas» del sujeto limítrofe, sus «sentimientos concomitantes de desamparo, pérdida y furor», «el miedo a los impulsos destructivos» y «la fijación en la omnipotencia temprana» no solo es consustancial al contenido de estas obras, sino —lo que es más atingente al presente análisis— a su forma. El dramaturgo contemporáneo deja de lado el afán de retratar verdades coherentes, reconocidas por todos, y presenta la intuición personal del poeta sobre la verdad. La devaluación característica del lenguaje, la vaguedad del tiempo y el espacio, la escenografía escasa y la falta de un desarrollo argumental evocan el mundo carente del limítrofe, su falta de fe en la expansión o el desarrollo de relaciones objetales, su «reiterada acotación de que las palabras no importan y solo la acción es relevante» y, sobre todo, su creencia en que el mundo consiste en pura ilusión. «En lugar de personajes neuróticos con conflictos bien estructurados y centrados en las prohibiciones sexuales, en la autoridad o la dependencia-autonomía del entorno familiar, vemos personajes embargados de incertidumbre acerca de lo real». Esta incertidumbre invade ahora cada forma del arte y cristaliza en una imaginería del absurdo que reingresa en la vida diaria e impulsa una aproximación teatral a la existencia, una suerte de teatro «absurdista» del *self*.

El teatro de la vida cotidiana

Varias corrientes históricas han confluido en nuestra época para generar, no solo en los artistas, sino en los hombres y mujeres comunes y corrientes, un ciclo progresivo de conciencia de sí: una idea del *self* que lo concibe como un intérprete sometido al constante escrutinio de los amigos y los desconocidos. Erving Goffman, el sociólogo del *self* como intérprete, escribe en un párrafo bien conocido: «Como seres humanos, somos, presumiblemente, criaturas de impulsos variables, de ánimo y energías cambiantes. Como personajes ante un auditorio, no debemos sufrir ningún altibajo […]. Se espera una cierta burocratización del espíritu para que pueda confiarse en nosotros, que haremos una representación perfectamente uniforme en cada ocasión que sea requerida».[116] Esta «burocratización del espíritu» se ha vuelto cada vez más opresiva y hoy se la reconoce ampliamente, gracias a Goffman, como un factor relevante dentro del malestar contemporáneo.

La insegura conciencia de sí mismo, que frustra cualquier intento de acción o de goce espontáneos, deriva en última instancia de la creencia desfalleciente en la realidad del mundo exterior, el cual ha perdido su inmediatez en una sociedad permeada por «información simbólicamente mediatizada». Cuanto más se objetiva el individuo en su trabajo, más ilusoria es la apariencia de la realidad. Al volverse las operaciones de la economía y el orden social modernos cada vez más inaccesibles para la inteligencia cotidiana, el arte y la filosofía abdican de su tarea de explicarlos; lo hacen en beneficio de las supuestamente objetivas ciencias sociales, las que a su vez han desechado el intento de aprehender la realidad para entretenerse en una clasificación de aspectos triviales. La realidad se presenta, pues, a legos y «científicos» por igual, como una red impenetrable de relaciones sociales: como un «juego de roles», como la «presentación del *self* en la vida cotidiana». Para el *self* intérprete, la única realidad posible es la identidad que pueda

forjarse a partir de materiales aportados por la publicidad y la cultura de masas, por los temas que tratan el cine y la literatura de consumo popular y por diversos fragmentos arrancados a un vasto espectro de tradiciones culturales, todas ellas igualmente contemporáneas para la mentalidad contemporánea.[117] Para pulir y perfeccionar la parte que ha ideado para sí mismo, el nuevo Narciso contempla su propio reflejo no tanto con admiración como buscando incansablemente alguna imperfección, algún indicio de fatiga o deterioro. La vida se vuelve una obra de arte en tanto en cuanto, señala Norman Mailer, «la primera gran obra de un artista es el modelamiento de su propia personalidad».[118] El segundo de estos principios no solo ha sido adoptado por quienes escriben «anuncios comerciales de mí mismo»[119] para publicarlos, sino por el artista de cada día en las calles.

Vivimos todos, actores y espectadores por igual, rodeados por espejos. En ellos buscamos reafirmar nuestra capacidad de cautivar o impresionar a otros, rastreando ansiosamente alguna mancha que pueda restar méritos a la apariencia que nos esforzamos por proyectar. La industria publicitaria alienta de forma deliberada esta preocupación por las apariencias. En los años veinte, «las mujeres de los anuncios aparecían siempre contemplándose a sí mismas, siempre en forma crítica […]. Una proporción llamativa de los anuncios de revistas dirigidos a la mujer las mostraba mirándose al espejo […]. Los anuncios de la década eran muy explícitos acerca de este imperativo narcisista. Empleaban desvergonzadamente imágenes de desnudos velados y mujeres en posturas autoeróticas para incentivar la comparación y recordar a las mujeres la primacía de su sexualidad».[120] Un folleto que incluía anuncios de belleza representaba en su portada un desnudo con la siguiente leyenda: «Tu obra maestra: tú misma».

Hoy en día, el tratamiento de esos temas es más explícito que nunca; a mayor abundamiento, la publicidad alienta a los hombres, lo mismo que a las mujeres, a considerar la «creación» de sí como la forma suprema de la creatividad. En una fase previa del desarrollo capitalista, la industrialización redujo a los artesanos y campesinos a la condición de proletarios, los despojó de tierra y herramientas y los dejó varados en el mercado sin nada que vender excepto su fuerza de trabajo. En nuestra época, la eliminación de las habilidades asociadas no solo al trabajo manual, sino a los empleos de cuello y corbata, ha conducido a una situación en que la fuerza laboral se asimila a la personalidad antes que a la fuerza o la inteligencia. Hombres y mujeres por igual han de proyectar una imagen atractiva y convertirse en intérpretes de un papel y, al mismo tiempo, en expertos conocedores de su propio desempeño.

Los cambios habidos en las relaciones sociales de producción, que han conferido a la sociedad la apariencia de algo opaco e impenetrable, han fomentado a la vez una idea nueva de la personalidad, que Richard Sennett describe en *The Fall of Public Man* (El declive del hombre público). Mientras la noción del carácter propia del siglo XVIII destacaba los elementos comunes a la naturaleza humana, el siglo XIX comenzó a percibir la personalidad como expresión única e idiosincrática de rasgos individuales. Las apariencias externas, desde esta perspectiva, involuntariamente ponían de manifiesto el hombre interior. Muy pronto, la gente se obsesionó, según Sennett, con el miedo a estar mostrándose inadvertidamente en sus acciones, expresiones faciales y detalles de su vestimenta. En la misma centuria, como señala Edgar Wind, el crítico de arte Giovanni Morelli planteó la teoría de que era posible diferenciar las pinturas originales de las falsificadas mediante un examen atento de ciertos detalles insignificantes —la reproducción característica de una oreja o un ojo— que ponían de manifiesto la mano del

maestro. «Cada pintor —insistía Morelli— tiene sus peculiaridades, que se le escapan sin que sea consciente de ellas».[121]

Naturalmente, esos hallazgos acerca de la personalidad y su expresión involuntaria tuvieron el efecto de incentivar el escrutinio consciente no solo en los artistas y los críticos, sino en el simple ciudadano. Los artistas ya nunca serían ajenos a los detalles; ciertamente, la nueva atención conferida a esto, como señaló un crítico, obvió la noción misma de detalle.[122] De modo muy similar, en la vida diaria, el hombre promedio se convirtió en experto en la interpretación de sí mismo y de los demás, aplicando las destrezas propias de un novelista a la tarea de «decodificar los detalles aislados de la apariencia», como señala Sennett de Balzac, «magnificando el detalle hasta convertirlo en emblemático de todo el individuo».[123] Pero el dominio de esas nuevas habilidades sociales, a la vez que redundó en una mayor satisfacción estética, dio pie a nuevas formas de inquietud y ansiedad. Prisionero de su propia conciencia de sí, el hombre moderno añora la inocencia perdida de los sentimientos espontáneos. Incapaz de expresar emoción alguna sin calcular su efecto en los demás, duda de la autenticidad de lo que otros expresan y, por ende, se siente incómodo con las reacciones a su propia interpretación, incluso si la audiencia dice estar hondamente conmovida. Andy Warhol se queja de ello en los siguientes términos:

> Día tras día miro el espejo y veo algo más: un nuevo grano […]. Sumerjo luego un algodoncillo de Johnson y Johnson en alcohol fabricado por Johnson y Johnson y refriego el algodoncillo contra el grano […]. Y mientras el alcohol se seca, no pienso en nada. Cómo puede ser que todo dependa siempre del estilo. Siempre del buen gusto […]. Apenas se seca el alcohol, me dispongo a aplicar la pomada color piel para el acné y los granos […]. De modo que el grano queda cubierto. Pero ¿y yo, estoy cubierto? He de mirar el espejo en busca de algunas claves adicionales. Nada falta, todo está en su lugar. La mirada inconmovible […]. Esa

> aburrida languidez, la tez demacrada […]. Los labios blanquecinos. El cabello plateado y esponjoso, suave y metálico […]. Nada falta. Soy todo lo que mi álbum de recortes dice que soy.[124]

La sensación de seguridad que brinda el espejo resulta transitoria. Cada nueva confrontación supone nuevos riesgos. Warhol confiesa que «aún está obsesionado por la idea de mirar el espejo y no ver a nadie, nada».

El análisis de las relaciones interpersonales en el teatro de la vida cotidiana —un análisis que se adhiere deliberadamente a la superficie del intercambio social y rehúye cualquier afán de desentrañar sus honduras psicológicas— conduce a conclusiones similares a las del psicoanálisis. La descripción psicoanalítica del narcisista patológico, cuya sensación de mismidad depende de la validación de otros —a quienes, sin embargo, degrada—, coincide en muchos sentidos con la descripción del *self* como intérprete que propone la crítica literaria y la sociología de la vida cotidiana. No es posible separar los desarrollos que han suscitado una nueva conciencia de la expresión motivada e involuntaria —entre los cuales cabe, por supuesto, la divulgación de los estilos psiquiátricos de pensamiento— de los cambios históricos que no solo han generado un nuevo concepto, sino una forma nueva de organización de la personalidad. El narcisista patológico demuestra en un nivel más hondo las mismas ansiedades que, algo más atenuadas, se han vuelto moneda corriente en la interacción diaria. Las formas predominantes en la vida social incentivan, como hemos visto, múltiples formas de comportamiento narcisista. Además, han alterado el proceso de socialización —como veremos en el capítulo séptimo— de manera que alientan aún más los patrones narcisistas, al enraizarlos en la experiencia individual temprana.

El distanciamiento irónico

como vía de escape a la rutina

Aún no hemos agotado lo que por sí sola puede enseñarnos la teoría del rol. En nuestra sociedad, el autoescrutinio ansioso (no confundir con el autoexamen crítico) no solo sirve para regular la información señalizada y dirigida a los demás y para interpretar las señales recibidas; también establece una distancia irónica con respecto a la rutina mortal de la vida cotidiana.[125] Por una parte, la degradación del trabajo hace que la destreza y la propia competencia resulten cada vez menos relevantes para el éxito material e incentiva de este modo la exhibición del *self* como una mercancía; por la otra, desincentiva el compromiso laboral y lleva a que la gente perciba el trabajo con un distanciamiento autocrítico, como única alternativa ante el tedio y la desesperación. Cuando las labores consisten en poco más que unos cuantos movimientos sin sentido, y cuando las rutinas sociales, anteriormente dignificadas en la categoría de rituales, degeneran en un juego de roles, el trabajador —se afane arduamente en una cadena de montaje o tenga un empleo bien remunerado en una burocracia enorme— trata de eludir la sensación de inautenticidad resultante estableciendo una distancia irónica con su rutina. Intenta así transformar el juego de roles en una exaltación simbólica de la vida cotidiana. Se refugia en los chistes, la burla y el cinismo. Si se le pide que realice una tarea desagradable, deja en claro que no cree en los objetivos de aumentar la eficiencia y conseguir mayores resultados. Si va a una fiesta, demuestra con sus actos que todo es un juego: falso, artificial, insincero; una parodia grotesca de la auténtica sociabilidad. Por esa vía, intenta mantenerse indemne ante las presiones de la situación. Al negarse a considerar seriamente las rutinas que ha de ejecutar, les niega su capacidad de hacerle daño. Aun cuando suponga que le es imposible modificar los límites de hierro que le impone la sociedad, la conciencia

distanciada de esos límites parece conseguir que le importen menos. Al desmitificar la vida diaria, se brinda a sí mismo y brinda a los demás la impresión de que está por encima de ella, aunque participe y haga lo que se espera de él.

A medida que más y más gente se descubre trabajando en empleos indignos de su capacidad, a medida que el tiempo libre y la sociabilidad adoptan los rasgos del trabajo, la postura de cínico distanciamiento se vuelve el estilo dominante en la interacción diaria. Muchas formas de arte masivo apelan a esta sensación de estar por encima de todo y, de ese modo, la refuerzan. Parodian los roles y los tópicos familiares, invitando a la audiencia a considerarse superior al entorno. Las formas populares comienzan incluso a parodiarse a sí mismas: los *westerns* degradan los *westerns*; las series televisivas confirman al espectador su propia sofisticación burlándose de las convenciones propias de la teleserie. Con todo, buena parte del arte popular sigue siendo romántico y escapista, evita esta modalidad de teatro del absurdo y promete una vía para huir de la rutina en lugar de distanciarse irónicamente de ella. La publicidad y el romance popular deslumbran a la audiencia con imágenes de experiencias y aventuras maravillosas. No prometen un cínico distanciamiento, sino algo de acción, participación en el drama en vez de permanencia como mero y cínico espectador. Emma Bovary, consumidora prototípica de la cultura de masas, continúa soñando; y sus sueños, que comparten millones de seres humanos, exacerban la disconformidad con el trabajo y la rutina social.

El acomodo irreflexivo a la rutina se vuelve cada vez más difícil. Mientras la industria moderna condena a la gente a trabajos que ofenden su inteligencia, la cultura del escapismo romántico le llena la cabeza de visiones que superan sus medios —que superan también sus habilidades emocionales e imaginativas— y contribuye así a degradar aún más la rutina. La disparidad entre

romance y realidad, entre el mundo de la «gente linda» y el del trabajo diario, provoca un distanciamiento irónico que adormece el dolor, pero a la vez atrofia la voluntad de modificar las condiciones sociales imperantes, efectuar mínimas mejoras en el trabajo y el juego y devolver significado y dignidad a la vida diaria.

No hay salida

La fuga mediante la ironía y la conciencia insegura y crítica de uno mismo es, en cualquier caso, un engaño; todo lo demás brinda al individuo un alivio momentáneo. El distanciamiento se transforma, muy pronto, en otra rutina. Una conciencia de sí que analiza una conciencia de sí genera una escalada cíclica de inseguridad que inhibe la espontaneidad. Intensifica la sensación de inautenticidad surgida en primera instancia del resentimiento contra los roles sin sentido prescritos por la industria moderna. Los roles creados por uno mismo se vuelven tan limitantes como los roles sociales, respecto de los cuales se supone que han de brindar un distanciamiento irónico. Añoramos abandonar esa modalidad tan consciente, esa actitud seudoanalítica que se ha vuelto tan natural; pero ni el arte ni la religión, históricamente los grandes emancipadores de la prisión del *self*, mantienen hoy su facultad de neutralizar el escepticismo. En una sociedad tan basada en ilusiones y apariencias, las ilusiones últimas, el arte y la religión, no tienen futuro. *Credo quia absurdum*, la paradoja de la experiencia religiosa, tiene escaso significado en un mundo donde todo resulta absurdo, no solo los milagros asociados a la fe y la práctica religiosa.

Y el arte no solo fracasa en crear la ilusión de realidad, sino que sufre la misma crisis de inseguridad que aflige al hombre de la calle. Los novelistas y dramaturgos llaman la atención hacia la artificialidad de sus propias creaciones e invitan al lector a no identificarse con sus personajes. Por la vía de la ironía y el

eclecticismo, el escritor se distancia de su tema, pero se vuelve al mismo tiempo tan consciente de esas técnicas distanciadoras que se le hace cada vez más difícil escribir acerca de cualquier cosa, excepto de la dificultad de escribir. La opción de escribir acerca de la escritura se vuelve, entonces, objeto de una parodia, como cuando Donald Barthelme inserta en una de sus historias esta irónica reflexión: «¡Otra historia sobre cómo escribir una historia! ¡Otra vuelta al infinito! ¿Quién no prefiere un arte que, por lo menos de manera explícita, imite algo más que sus propios procedimientos? ¡Que no proclame continuamente "No olviden que soy un artificio"!».

En la misma vena, al escribir una novela breve, John Barth se pregunta: «¿Cómo se escribe una novela breve? ¿Cómo dar con la vía, perplejo como se está entre estas ensenadas y estas grietas? El hecho de escribir historias no es precisamente mi mayor placer ni lo es de nadie; mi argumento no sufre altibajos en etapas sin ningún sentido. Más bien […] se disgrega, se retrae, vacila, gime desde su gestación *et cetera*, colapsa, muere». El «repliegue emocional» del escritor experimental plantea, según Morris Dickstein, la amenaza de la desintegración en la catatonia. [126] Al renunciar al esfuerzo de «dominar la realidad», el escritor se repliega en un análisis superficial de sí mismo que oscurece no solo el mundo externo, sino la subjetividad más profunda «que posibilita a la imaginación alzar el vuelo […]. Su incursión en el *self* es tan vacía como su excurso en el mundo».

El análisis psicológico refuerza una vez más lo que aprendimos de la sociología del arte y la sociología del juego de roles en la vida cotidiana. Aunque la incapacidad de hacer a un lado la incredulidad se origine en las convenciones estéticas cambiantes y en la inseguridad mediante la cual intentamos distanciarnos de la vida cotidiana (y que termina aprisionándonos), este escrutinio atento también suele tener una base psicológica. Quienes se sienten seguros de la habilidad del yo para controlar el ello, según

Kohut, se complacen en suspender ocasionalmente los procesos secundarios (por ejemplo, en el sueño o en la actividad sexual), pues saben que pueden recuperarlos cuando quieran. Como contrapartida, al narcisista sus propios deseos le resultan tan amenazantes que suele experimentar grandes dificultades para conciliar el sueño, para elaborar el impulso sexual como fantasía («el terreno de prueba fundamental de la capacidad de una persona para descatectizar los procesos secundarios») o para suprimir la realidad presente durante la sesión psicoanalítica. El narrador de *Algo ha pasado*, de Heller, confiesa: «Me siento a menudo horrorizado al despertar de un sueño reparador sin haber soñado nada, y advertir lo muy alejado de la vida que estuve y cuán indefenso me hallaba mientras estuve allí […]. Puede que, alguna vez, me quede allí, no consiga volver. No me agrada perder por completo la conciencia».[127]

En las sesiones psiquiátricas, como en el teatro, las convenciones que rodean al encuentro psicoanalítico favorecen normalmente la «descatectización de la realidad presente»: la «disminución de los estímulos presentes en el entorno inmediato» hace posible volverse «a un mundo de recuerdos imaginativa y artísticamente trabajados». Con algunos pacientes, sin embargo, la «incapacidad de tolerar la descatectización de la realidad presente y aceptar la ambigüedad de la situación analítica» se convierte, en sí misma, en el problema central del análisis. Como siempre, añade Kohut, no es bueno confrontar al paciente con una argumentación de orden moral contraria a esta incapacidad o convencerlo o exhortarlo a cambiar sus hábitos.

La arremetida reciente contra la ilusión teatral —que socava el credo estético del siglo XX de manera tan eficaz como la arremetida contra las ilusiones religiosas socavó la religión en el siglo XIX— participa del miedo a la fantasía asociado con la resistencia a «descatectizar la realidad presente». Cuando el arte, la religión y finalmente hasta el sexo pierden su facultad de

liberarnos imaginariamente de la realidad inmediata, la trivialidad de la conciencia falsa de uno mismo se vuelve tan abrumadora que los hombres acaban perdiendo la capacidad de vislumbrar cualquier forma de liberación que no sea la nada, el vacío total. Warhol realiza una buena descripción del estado mental resultante:

> El mejor amor es el amor «que no piensa en ello». Cierta gente puede hacer el amor y dejar verdaderamente que su mente quede en blanco y solo se llene de sexo; otras personas son incapaces de vaciar su mente y llenarla de sexo. De modo que, mientras hacen el amor, están pensando: «¿Es posible que este sea yo? ¿Estaré haciendo realmente esto? Es muy extraño. Hace cinco minutos no estaba haciéndolo. En breve, tampoco estaré haciéndolo. ¿Qué diría mamá? ¿Cómo llegó la gente, alguna vez, a hacer esto?». Así que el primer tipo de persona […] se desconecta mejor. El otro precisa más para relajarse y perderse.[128]

Prisionero de su conciencia falsa de sí mismo, el nuevo Narciso se refugiaría gustoso en una idea fija, una compulsión neurótica, una «obsesión magnífica»: cualquier cosa que le permita desconectar la mente de su propia mente. Aun la aquiescencia irreflexiva en la vida cotidiana, cuando vemos que su posibilidad se pierde en la lejanía histórica, llega a parecernos un estado mental envidiable. Sirva de homenaje al horror particular de la vida contemporánea esto que hace parecer atractivos, por comparación, los peores rasgos de épocas pasadas: la estupefacción de las masas, la vida obsesiva y coartada de la burguesía. El capitalista del siglo XIX, compulsivamente laborioso por su afán de mantenerse alejado de la tentación, sufría los tormentos infligidos por sus demonios internos. El hombre contemporáneo, atormentado, como contrapartida, por la incertidumbre de su propia conciencia, no vuelve la mirada hacia nuevos cultos y terapias para liberarse de alguna obsesión, sino para encontrar un sentido y un propósito a la vida, encontrar algo por lo que vivir, precisamente para aferrarse a alguna obsesión,

aunque solo sea la *passion maîtresse* de la propia terapia. Gustoso cambiaría su incertidumbre por el olvido, y su libertad de crear nuevos roles por alguna forma de dictado externo, cuanto más arbitrario, mejor. El héroe de una novela reciente renuncia a la libre elección y vive según el dictado de los dados: «Resolví mentalmente, en ese momento, que haría lo que los dados determinaran».[129] Los hombres solían maldecir las ironías del destino; ahora las prefieren a las ironías de la incertidumbre que no cesa. Mientras que épocas pasadas buscaban sustituir la razón por dictados arbitrarios, internos y externos, el siglo XX considera que la razón —en la forma contemporánea degradada de conciencia incierta e irónica de uno mismo— es un amo severo; busca revivir antiguas formas de esclavización. La vida carcelaria del pasado parece en nuestra época una forma de liberación.

---

[90] Citado en Malcolm Cowley, *Exile's Return: A Literary Odyssey of the 1920s*, Nueva York: Penguin, 1976 (1934), p. 261.

[91] Movimiento de la eficiencia y gestión científica: Raymond E. Callahan, *Education and the Cult of Efficiency*, Chicago: University of Chicago Press, 1962; Samuel Haber, *Efficiency and Uplift: Scientific Management in the Progressive Era*, Chicago: University of Chicago Press, 1964; David F. Noble, *America by Design: Science, Technology, and the Rise of Corporate Capitalism*, Nueva York: Knopf, 1977; Harry Braverman, *Labor and Monopoly Capital*, Nueva York: Monthly Review Press, 1974, primera parte. La cita de Taylor está tomada de Callahan, *Education and the Cult of Efficiency*, p. 40. En lo que hace a las afirmaciones de Filene, véase Stuart Ewen, *Captains of Consciousness: Advertising and the Social Roots of the Consumer Culture*, Nueva York: McGraw-Hill, 1976, pp. 54-55. Sobre los experimentos de Ford en «sociología», véase Roger Burlingame, *Henry Ford*, Nueva York: New American Library, 1956, pp. 64-65.

[92] Coolidge, citado en Ewen, *Captains of Consciousness*, p. 37.

[93] Guy Debord, *La société du spectacle*, París: Buchet-Chastel, 1967, p. 36 [trad. cast.: *La sociedad del espectáculo*, Valencia: Pre-Textos, 2016].

[94] Paul H. Nystrom, *Economics of Fashion,* Nueva York: Ronald Press, 1928, pp. 67-68.

[95] Según Nystrom, la tendencia inherente de la vida familiar es promover la costumbre, que es la antítesis de la moda. «La vida privada y de hogar está más efectivamente reglamentada por la costumbre que la vida pública o semipública». Como contrapartida, «el conflicto de la juventud con las convenciones» alienta los cambios acelerados en el vestir y en los estilos de consumo. En general, arguye Nystrom, la vida rural, la falta de instrucción, las jerarquías sociales y la inercia van todas en apoyo de la costumbre, mientras que la moda —la cultura del consumo— es un derivado de las fuerzas progresistas que operan en la sociedad contemporánea: la enseñanza pública, la libertad de expresión, la circulación de las ideas y la información, y la «filosofía del progreso». Véase Paul H. Nystrom, *Economics of Fashion*, Nueva York: Ronald Press, 1928, pp. 73, 134-137.

[96] Boorstin, *The Image*, p. 34.

[97] Jacques Ellul, *Propaganda: The Formation of Men's Attitudes*, Nueva York: Knopf, 1965, trad. al inglés de Konrad Kellen y Jean Lerner, pp. 53n (manual de Allied) y 57n (Rommel); en cuanto a la postura de la Secretaría de Información de Guerra estadounidense ante el Holocausto, véase el memorándum de Arthur Sweetser a Leo Rosten, 1 de febrero de 1942, citado en Eric Hanin, «War on our minds: The american mass media in World War II» (tesis de doctorado), University of Rochester, 1976, cap. 4, n.º 6.

[98] Citado en David Eakins, «Policy-planning for the establishment», en Ronald Radosh y Murray Rothbard (eds.), *A New History of Leviathan,* Nueva York: Dutton, 1972, p. 198.

[99] Citado en Andrew Kopkind, «The future planners», *New Republic*, 25 de febrero de 1967, p. 19.

[100] Theodore C. Sorensen, *Kennedy,* Nueva York: Harper and Row, 1965, pp. 245-248, 592.

[101] Richard M. Nixon, *Six crises*, Nueva York: Doubleday, 1962, pp. 251, 277, 353-358; Bruce Mazlish, *In Search of Nixon,* Nueva York: Basic Books, 1972, pp. 72-73.

[102] J. Anthony Lukas, *Nightmare: The Underside of the Nixon Years,* Nueva York: Viking, 1976, especialmente p. 297, en relación con la charla de Nixon con Haldeman, 20 de marzo de 1973.

[103] Dotson Rader, «Princeton weekend with the SDS», *New Republic*, 9 de diciembre de 1967, pp. 15-16; Greg Calvert, citado en *The New York Times*, 7

de mayo de 1967. En torno al auge y caída de los SDS, véase Kirpatrick Sale, *SDS,* Nueva York: Random House, 1973.

[104] R. G. Davis, citado en el *Express-Times* de San Francisco, 21 de marzo de 1968.

[105] Término derivado de Youth International Party. (*N. del T.*).

[106] Jerry Rubin, *Growing (up) at 37,* Nueva York: M. Evans, 1976, p. 49.

[107] Otto F. Kernberg, *Borderline Conditions and Pathological Narcissism,* Nueva York: Jason Aronson, 1975, p. 234.

[108] Heinz Kohut, *The Analysis of the Self,* Nueva York: International Universities Press, 1971, p. 84.

[109] Humanización de los olímpicos: Edgar Morin, *L'esprit du temps,* París: Bernard Grasset, 1962, cap. 10.

[110] Kernberg, *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*, pp. 234-236; Jules Henry, *Culture Against Man,* Nueva York: Knopf, 1963, pp. 223, 226, 228-229.

[111] Joseph Heller, *Something Happened*, Nueva York: Knopf, 1974, p. 72.

[112] Joyce Maynard, *Looking Back: A Chronicle of Growing up Old in the Sixties,* Nueva York: Doubleday, 1973, pp. 3-4.

[113] Elizabeth Burns, *Theatricality: A Study of Convention in the Theatre and in Social Life,* Nueva York: Harper and Row, 1972, pp. 47, 76-77; Richard Sennett, *The Fall of Public Man,* Nueva York: Knopf, 1977, p. 208.

[114] Eric Bentley, «I reject the living theater», *The New York Times*, 20 de octubre de 1968.

[115] Norman S. Litowitz y Kenneth M. Newman, «The borderline personality and the theatre of the absurd», *Archives of General Psychiatry* 16, 1967, pp. 268-270.

[116] Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life,* Nueva York: Doubleday, 1959, p. 56 [trad. cast.: *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires: Amorrortu, 2009]. Sobre el «yo como ejecutante», véase también Richard Poirier, *The Performing Self,* Nueva York: Oxford University Press, 1971, especialmente el ensayo que da título al libro, pp. 86-111.

[117] En *Matadero cinco*, una novela escrita «en algún sentido, a la manera esquizo-telegráfica de las fábulas» (es decir, con deliberada prescindencia de la noción del tiempo habitual), Kurt Vonnegut hace una observación al pasar que ilustra el eclecticismo con el que la sensibilidad moderna se aproxima a la cultura pasada. «Lo que amamos en nuestros libros es la hondura de infinitos instantes maravillosos vistos en forma simultánea». El impacto fragmentador

de los medios de comunicación «hace que todas las civilizaciones sean contemporáneas a la nuestra», según Marshall McLuhan.

Es interesante comparar estas expresiones joviales de la sensibilidad contemporánea con la aseveración de dos críticos literarios marxistas, William Phillips y Philip Rahv, en cuanto a que el sentido crítico está necesariamente enraizado en un sentido histórico, un sentido de continuidad. «Al faltarle una continuidad de su desarrollo, la crítica se torna inconsciente de su propia historia y considera toda la crítica pasada un orden simultáneo de ideas. En cualquier ensayo crítico suele uno toparse, por ejemplo, con las ideas de Aristóteles, Hegel y Croce reposando alegremente la una junto a la otra […]. En medio de este caos, las exigencias sociales reafirman su existencia, desde luego [es decir, la moda cambia, la conciencia cambia, las nuevas generaciones maduran y son influenciadas por el peso acumulado del pasado], pero solo como una fuerza impredecible y ciega, que se suma a la confusión reinante entre los críticos, incapaces todos de ahondar en las corrientes de ese devenir incesante». Aunque estas reflexiones apuntaban al humanismo literario de los años veinte y treinta, son aplicables, con la misma fuerza, a la revuelta posmoderna contra el tiempo.

«No se supone que la gente deba mirar hacia atrás», escribe Vonnegut. «Yo mismo no pienso volver a hacerlo, desde luego». Según el estudio de la personalidad limítrofe y el teatro del absurdo, ya citados, «clínicamente hablando, muchos de los pacientes limítrofes manifiestan una incapacidad muy parecida a esta de integrar las experiencias pasadas al presente, y experimentan sentimientos rayanos en el pánico cuando se los fuerza a ello».

Kurt Vonnegut Jr., *Slaughterhouse-five,* Nueva York: Delacorte Press, 1969, pp. 19-76 [trad. cast.: *Matadero cinco*, Barcelona: Anagrama, 2006]; Marshall McLuhan, *The Mechanical Bride,* Nueva York: Vanguard Press, 1951, p. 3; William Phillips y Philip Rahv, «Some aspects of literary criticism», *Science and Society* 1, 1937, p. 213; Litowitz y Newman, «The borderline personality and the theatre of the absurd», p. 275.

[118] Norman Mailer, *The Presidential Papers*, Londres: André Deutsch, 1964, p. 284.

[119] Alude a la obra del propio Mailer, *Advertisements for myself*. (*N. del T.*).

[120] Ewen, *Captains of Consciousness*, pp. 177, 179-180.

[121] Edgar Wind, *Art and Anarchy,* Nueva York: Knopf, 1963, p. 40.

[122] Richard Wollheim, «What is art?» (crítica de *Art and Anarchy,* de Wind), *New York Review*, 30 de abril de 1964, p. 8.

[123] Sennett, *The Fall of Public Man*, p. 169.

[124] Andy Warhol, *The Philosophy of Andy Warhol*, Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1975, pp. 7-10 [trad. cast.: *Mi filosofía de A a B y de B a A*, Barcelona: Tusquets, 1993].

[125] Para un recuento de estos mecanismos, véase Stanley Cohen y Laurie Taylor, *Escape Attempts: The Theory and Practice of Resistance to Everyday Life*, Londres: Allen Lane, 1976.

[126] Morris Dickstein, pp. 219-220, 226-227, 233, 238, 240.

[127] Kohut, pp. 172-173, 211, 255; Heller, p. 170.

[128] Warhol, pp. 48-49.

[129] Luke Rhinehart, *The Dice Man* (1971), citado en Cohen y Taylor, p. 184.

V

La degradación del deporte

El espíritu lúdico versus la oleada de exaltación nacional

Una de las actividades en que los individuos buscan alivio de la vida cotidiana es el juego; en muchos sentidos es la forma más pura de escape. Al igual que el sexo, las drogas y la bebida, borra la conciencia de la realidad inmediata, pero no lo hace por la vía de difuminar esa conciencia, sino potenciándola a una nueva intensidad de concentración. Además no provoca efectos colaterales, resacas o complicaciones emocionales. El juego satisface, a la par, la necesidad de liberar la fantasía y la búsqueda de dificultades gratuitas; combina la exuberancia pueril con complicaciones deliberadamente creadas. Al establecer condiciones de igualdad entre los participantes, el juego busca sustituir, según Roger Caillois, «la confusión habitual de la vida cotidiana» por condiciones ideales.[130] Recrea la libertad, la perfección evocada de la infancia, y la deslinda de la vida corriente con límites artificiales dentro de los cuales los únicos constreñimientos son las reglas a que se someten libremente los jugadores. El juego recluta la habilidad y la inteligencia, la suprema concentración en un propósito, y las vuelca en actividades absolutamente inútiles, que no hacen contribución

alguna a la lucha del hombre contra la naturaleza, a la riqueza o el bienestar de la comunidad ni a su supervivencia física.

La inutilidad del juego ofende a los reformadores sociales, que buscan elevar la moral pública, o a los críticos funcionalistas de la sociedad, como Veblen, que veían en la futilidad de los deportes de clase alta resabios anacrónicos del militarismo y la noción de valor. Aun así, es la «futilidad» del juego, y nada más, lo que explica su atractivo: su cualidad artificial, los obstáculos arbitrarios que pone por la única razón de desafiar a los jugadores a que los superen, la ausencia de cualquier propósito utilitario o de exaltación. El juego pierde rápidamente su encanto cuando se lo intenta poner al servicio de la educación, el desarrollo del carácter o el progreso social.

Hoy en día, el enfoque oficial de los efectos benéficos globales del deporte —que ha sustituido a las ideologías utilitarias del pasado— destaca su contribución a la salud, al buen estado físico y, por lo tanto, al bienestar nacional, visto como la suma de los «recursos humanos» de la nación. La versión «socialista» de esta ideología difiere apenas de la versión capitalista, promovida, por ejemplo, por John F. Kennedy en sus agotadores pronunciamientos acerca de la buena forma física. Al intentar justificar la creación del President's Council on Youth Fitness (encabezado por el entrenador de fútbol americano de Oklahoma, Bud Wilkinson), Kennedy aludía a la decadencia persistente de la fuerza y la buena forma física, según pruebas estándares. «Nuestra blandura creciente, nuestro estado físico cada vez más deficiente son una amenaza contra nuestra seguridad». Esta arremetida contra la «blandura» corre mano a mano con una condena de la situación de mero espectador.[131]

El discurso socialista suena deprimentemente similar. El Gobierno cubano anunció en 1967 que el deporte debía considerarse una parte del «todo inseparable que es la educación, la cultura, la salud, la defensa, la felicidad y el

desarrollo del pueblo y de una sociedad nueva». Ya en 1925, el Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética declaró que había que utilizar conscientemente el deporte «como un medio de aglutinar a las grandes masas de trabajadores y campesinos en torno a las diversas organizaciones de la Unión del Partido y la Industria, a través de las cuales debe atraerse a las masas de trabajadores y campesinos a la actividad social y política». Por fortuna, la gente de todas las nacionalidades tiende a resistirse a tales exhortaciones. Sabe que el juego sigue siendo una actividad gloriosamente carente de finalidad, y que el hecho de observar una competencia atlética enfervorizante puede resultar, además, casi tan agotador en términos emocionales como la participación misma en la actividad; en ningún caso la experiencia «pasiva» que sugieren los guardianes de la salud pública y la virtud.

El *Homo ludens* según Huizinga

Como la industria moderna reduce buena parte del trabajo a una simple rutina, el juego adquiere una significación añadida en nuestra sociedad. Los hombres buscan en él las dificultades y exigencias físicas e intelectuales que dejan de percibir en su labor. Pero la monotonía y la rutina *per se* no excluyen el goce en el trabajo —pues cualquier empleo digno de realizarse entraña cierta dosis de monotonía—, y sí las condiciones peculiares que predominan en las grandes organizaciones burocráticas y, cada vez más, también en la fábrica de estilo moderno. Al perder el trabajo su cualidad concreta, palpable, al perder el carácter de transformación de la materia por el ingenio humano, resulta una ocupación absolutamente abstracta e impersonal. La enorme subjetividad del trabajo moderno, verificable incluso con mayor nitidez en la oficina que en la fábrica, hace que hombres y mujeres duden de la realidad del mundo exterior y queden

aprisionados —como observamos en el capítulo anterior— bajo una coraza de ironía. El trabajo conserva hoy tan pocos de los rasgos asociados al juego, y la rutina diaria ofrece tan pocas oportunidades de escapar de esa autoconciencia irónica, convertida también en rutina, que hoy la gente trata de entregarse a la actividad lúdica con aún mayor intensidad. «En una época en que *imagen* es uno de los términos utilizados con más frecuencia en el discurso hablado y escrito de Norteamérica —escribe Joseph Epstein en un ensayo sobre el deporte—, uno no contacta muy a menudo con lo auténtico».

La historia de la cultura, como señala Huizinga en *Homo ludens*, su estudio clásico sobre el juego,[132] parece consistir desde cierto punto de vista en una erradicación gradual del factor lúdico de todas las manifestaciones culturales: de la religión, de la ley, de la guerra y, sobre todo, del trabajo productivo. La racionalización de estas actividades deja escaso margen para el espíritu de invención arbitraria o la voluntad de dejar las cosas al azar. El riesgo, la osadía y la incertidumbre —componentes relevantes del juego— no tienen lugar en la industria o en actividades infiltradas por criterios industriales, que aspiran, precisamente, a predecir y controlar el futuro y a eliminar el riesgo. Por esta razón el juego ha adquirido una importancia sin precedentes, desconocida incluso en la antigua Grecia, donde una tan vasta proporción de la vida social giraba en torno a competencias atléticas. Los deportes, que a la vez satisfacen la necesidad desfalleciente de realizar un esfuerzo físico —para renovar la sensación de que la vida tiene un sustrato físico—, se han transformado en una afición entusiasta no solo de las masas, sino de quienes se consideran parte de la élite cultural.

El auge de los deportes para el espectador masivo coincide históricamente con el auge de la producción en masa, que intensifica las necesidades que el deporte satisface a la vez que genera las habilidades técnicas y promocionales para

comercializar las competencias atléticas ante un gran público. Pero, según una sagaz crítica al deporte moderno, esos mismos desarrollos han arrasado el valor de la actividad deportiva en sí. La comercialización transformó el juego en trabajo, subordinando el placer del deportista al del espectador, y redujo al propio espectador a una condición de pasividad vegetativa: la antítesis de la salud y el vigor que idealmente promueve el deporte. La locura por triunfar redundó en un énfasis exagerado en la faceta competitiva de cada deporte, al punto de excluir vivencias menos resonantes, pero más satisfactorias, como la cooperación y la destreza. El culto a la victoria convirtió a los jugadores en salvajes y en fanáticos rabiosos a sus seguidores. La violencia y el fanatismo observables en los deportes modernos llevaron a algunos críticos sociales a insistir en que la actividad atlética difunde valores militaristas entre la juventud, inculca irracionalmente el orgullo local y nacional en los espectadores y opera como uno de los bastiones más fuertes del machismo.

El propio Huizinga, que anticipó algunos de esos argumentos, pero los enunció de manera bastante más persuasiva, argüía que los juegos y deportes de la era moderna fueron arruinados por «un viraje fatal que los contaminó de un exceso de seriedad». Y sostenía, al mismo tiempo, que el juego había perdido su elemento ritual, se había convertido en «profano» y luego dejado de tener una «conexión orgánica con la estructura global de la sociedad». Las masas imploran, hoy, la «recreación trivial y el burdo sensacionalismo», abandonarse a esa búsqueda con una intensidad indigna de su mérito intrínseco. En vez de practicar el juego con la libertad e intensidad con que lo hacen los niños, lo hacen con una «mezcla de adolescentismo y barbarie» que Huizinga llama «puerilismo», revistiendo la actividad lúdica de un fervor patriótico y marcial, a la par que las finalidades sociales más serias son tratadas como juegos. «El ámbito del juego y la actividad seria han sufrido una contaminación de vastas

consecuencias», dice Huizinga. «Ambas esferas se entremezclan. En las actividades de naturaleza aparentemente seria acecha un factor lúdico. Y el juego reconocido como tal resulta hoy, por otra parte, incapaz de preservar su verdadera naturaleza, porque se lo considera con excesiva seriedad y está sobreorganizado desde el punto de vista técnico. Se han perdido así la actitud desapegada, la ingenuidad y la alegría que eran sus rasgos indispensables».

La crítica del deporte

El análisis de la crítica al deporte moderno, en su forma vulgar y en la versión más refinada de Huizinga, pone de manifiesto cierta cantidad de malentendidos acerca de la sociedad moderna y aclara algunas de las cuestiones centrales de este estudio, especialmente en lo que concierne a la naturaleza del espectáculo y a las diferencias entre un espectáculo y otra clase de desempeños, rituales y competencias. Se ha acumulado gran cantidad de textos sobre el tema; incluso la sociología del deporte se ha atrincherado como una rama menor de las ciencias sociales. Buena parte de esos análisis no tiene otra finalidad que promocionar el deporte o explotar el mercado periodístico al que este ha dado lugar, pero otros aspiran seriamente a la crítica social. Entre los nombres más conocidos de quienes impugnan el deporte organizado, cabe mencionar al sociólogo Harry Edwards, a la psicóloga y extenista Dorcas Susan Butt, quien piensa que el deporte debería promover la destreza competente en lugar de la competencia; a atletas profesionales decepcionados, como Dave Meggyesy y Chip Oliver, y a críticos radicales de la cultura y la sociedad, especialmente Paul Hoch y Jack Scott.[133]

El análisis de su obra contribuye a aislar lo que es históricamente específico en el actual malestar en la cultura. Los críticos del deporte, afanosos por mostrar la corrupción y la

decadencia, atacan ciertos elementos intrínsecos de la actividad deportiva, elementos consustanciales de su atractivo en toda época y lugar, partiendo del supuesto erróneo de que la condición de espectador, la violencia y la competencia reflejan ciertas condiciones particulares de la era moderna. Por otra parte, pasan por alto la contribución distintiva de la sociedad contemporánea a la degradación del deporte y, así, malentienden la naturaleza de esa degradación. Se centran en temas, como el «exceso de seriedad», fundamentales para entender el deporte e incluso para la definición misma del juego, pero que son periféricos o irrelevantes para su evolución histórica y su transformación en la fase contemporánea.

Considérese, por ejemplo, la queja habitual de que los deportes modernos están «orientados al espectador más que al participante». Los espectadores son, en este enfoque, irrelevantes para el éxito de la actividad. ¡Vaya una teoría ingenua de las motivaciones humanas! El logro de ciertas destrezas trae consigo, ineludiblemente, el afán de exhibirlas. En un nivel superior de maestría, el ejecutante no busca ya desplegar su virtuosismo —pues el auténtico conocedor puede distinguir fácilmente entre el ejecutante que juega para lucirse ante la muchedumbre y el artista de nivel superior, que enfrenta el rigor absoluto de su propio arte—, sino ratificar un logro en extremo difícil de alcanzar; brindar placer; forjar un vínculo entre él y el público, que consiste en la valoración compartida de un ritual ejecutado sin baches, con gran sentimiento, con estilo y mesura. [134]

En toda competencia, en particular en los torneos atléticos, el despliegue y la representación constituyen un elemento central: un recordatorio de las anteriores conexiones entre el juego, el ritual y el drama. Los jugadores no solo compiten entre sí; escenifican una ceremonia conocida que reafirma los valores comunes. La ceremonia exige testigos: espectadores entusiastas,

versados en las reglas de la ejecución y en su significado implícito. Lejos de atentar contra la valía del deporte, la asistencia de espectadores la completa. De hecho, dos de las virtudes de los deportes contemporáneos son su resistencia a la erosión de los estándares y su capacidad de atraer a un público entendido. Norman Podhoretz señala que el público deportivo sigue siendo más discriminatorio que el público aficionado a las artes y que «la excelencia es relativamente incuestionable como factor para evaluar el desempeño».[135] Más importante aún, todo el mundo concuerda en los criterios con los cuales ha de medirse la excelencia. El público deportivo se compone, en buena medida, de hombres que han practicado deportes en su infancia y que adquieren por esa vía una idea del juego y la capacidad de diferenciar entre múltiples niveles de excelencia.

Difícilmente cabe afirmar lo mismo del público que presencia expresiones artísticas, aunque bien puede ser que un pequeño núcleo de la audiencia se componga de músicos, bailarines, actores y pintores aficionados. La experimentación continua en las artes ha provocado tal confusión en los criterios de validación que las únicas medidas de excelencia que perviven son la novedad y el valor de sorprender, aptitud que, en una época donde campea el tedio, reside a menudo en la fealdad y la trivialidad extremas de una obra. En el deporte, como contrapartida, la novedad y los cambios rápidos de estilo desempeñan un papel bastante menor en el atractivo último que ejerce ante una audiencia que sabe discriminar.

Con todo, incluso en este caso se detecta una contaminación en ciernes de los estándares empleados. Enfrentados al alza de costos, los propietarios del negocio buscan aumentar la asistencia a los encuentros deportivos instalando llamativos marcadores, emitiendo para el público cargas de caballería previamente grabadas, regalando balones y bates y rodeando al espectador de animadoras, acomodadoras y chicas que

devuelven la pelota al campo de juego. La televisión ha ampliado el público de los deportes, deteriorando al mismo tiempo su comprensión; por lo menos este es el supuesto con que habitualmente operan los comentaristas deportivos, quienes bombardean a la audiencia con una andanada interminable acerca de los fundamentos del juego, y los promotores, que remodelan un juego tras otro, con la esperanza de acomodarse a los gustos de un público que suponen incapaz de captar matices. La adopción de la regla del «bateador designado» por la Liga Norteamericana de Béisbol, una regla que libera a los lanzadores de tener que batear y disminuye la incidencia de la estrategia, es un ejemplo particularmente descarado de la adulteración del deporte en beneficio de las exigencias que plantea la promoción en masa. Otro es la «Devil-take-the-hindmost mile» (milla donde el diablo se lleva al último), ideada por el *Examiner* de San Francisco, en la que el corredor que marcha último en las etapas tempranas de la carrera debe abandonarla: una regla que propicia una arrebatiña temprana para evitar la descalificación, pero contribuye a degradar el juego.[136] Cuando la televisión descubrió el *surf*, insistía en que los torneos se llevaran a cabo en un horario prefijado, sin consideración por las condiciones climáticas. Un surfista se quejaba: «La televisión está destruyendo nuestra especialidad. Los productores televisivos están convirtiendo el deporte en un circo». Las mismas prácticas generan parecidos efectos en otros deportes, obligando a los jugadores de béisbol, por ejemplo, a jugar los partidos de la llamada Serie Mundial en las heladas tardes de octubre. El uso de superficies artificiales en el tenis, en lugar del césped —que aminoraba el ritmo de juego, favorecía la precisión y la paciencia y reducía la incidencia de la brillantez táctica y la rapidez arrolladora—, se debe a los productores de televisión, pues hizo del tenis un juego que se practica en toda estación y hasta permite que se lo juegue en recintos cerrados, en santuarios

deportivos como el Caesar's Palace de Las Vegas. La televisión obligó a reformular el calendario de actividades atléticas y de este modo privó a los deportes de su nexo familiar con las estaciones del año, disminuyendo su poder referencial y evocador.

Al disminuir el nivel de conocimientos de los deportes observados, los espectadores se vuelven adictos a sensaciones fuertes y ávidos de sangre. El incremento de la violencia en el *hockey* sobre hielo, muy por encima del nivel en que tiene algún rasgo funcional dentro del juego, coincidió con la expansión del *hockey* profesional a ciudades sin ningún vínculo tradicional con el deporte: ciudades donde las condiciones climáticas habían impedido desde siempre el desarrollo local de una tradición deportiva. Pero esos cambios no implican que los deportes deban organizarse, como imaginan algunos críticos sociales, solo en beneficio de los jugadores, y que la corrupción se infiltre en ellos cuando se empiezan a practicar ante un público y a cambio de ganancias. Nadie puede negar el deseo de participación en los deportes: no porque contribuyan a formar cuerpos fuertes, sino porque nos brindan alegría y deleite. De hecho, observando a quienes han alcanzado un grado de maestría en cualquier especialidad, conseguimos criterios con que compararnos. Al ingresar imaginariamente en su mundo, se nos potencia la experiencia del dolor por la derrota y del triunfo de la perseverancia cuando enfrenta la adversidad. Un desempeño atlético, como otros desempeños, genera una rica secuencia de asociaciones y fantasías y da forma a nociones inconscientes de la existencia. La condición de espectador no es más «pasiva» que la de alguien que sueña despierto, siempre que el desempeño sea de tal categoría que provoque una reacción emocional.

Es un error suponer que la actividad deportiva organizada haya servido alguna vez tan solo a los intereses de los jugadores o que la profesionalización corrompa, de manera inevitable, a todos los

que participan. Al glorificar la actividad *amateur*, equiparar la condición de espectador con la pasividad y deplorar la competencia, la crítica del deporte resulta un eco del falso radicalismo que caracteriza a la contracultura. Al sugerir que se suprima la distinción «elitista» entre jugadores y espectadores, manifiesta su desdén por la excelencia. Propone reemplazar los deportes competitivos y profesionales —los que, no obstante sus deficiencias, enarbolan criterios de destreza y valor que de otro modo podrían extinguirse— por un régimen blandengue de diversiones cooperativas al que todo el mundo pueda sumarse, independientemente de su edad o habilidades: los «nuevos deportes para los no competitivos», sin más objetivo, de acuerdo a una efusión típica, que «unir a la gente para que disfrute entre sí».[137] En su avidez por despojar a la actividad deportiva del elemento que siempre ha sido su principal atractivo imaginario —esto es, la rivalidad escenificada de habilidades superiores—, esa opción «radicalizada» sugiere simplemente completar la degradación ya iniciada por la misma sociedad que los radicales de la cultura dicen criticar y querer subvertir. Ante la vaga incomodidad que les suscita la reacción emocional que provocan los deportes competitivos, los críticos de la condición «pasiva» del espectador aspiran a enrolar el deporte al servicio del ejercicio físico saludable, subordinando o eliminando el elemento de fantasía, de simulación y drama que siempre va asociado a las competencias deportivas. La exigencia de mayor participación, como la desconfianza de la competencia, parece derivar de un temor a que impulsos y fantasías inconscientes acaben sobrepasándonos si se permite que se expresen libremente.[138]

La trivialización de la actividad deportiva

Lo que verdaderamente corrompe el desempeño deportivo, como hace con otros desempeños, no es el profesionalismo o la

competencia, sino una ruptura de las convenciones que rodean el deporte. En este punto el ritual, el drama y los deportes degeneran, todos por igual, en espectáculo. El análisis de Huizinga acerca de la secularización del deporte ayuda a aclarar este punto. En la medida que los acontecimientos deportivos pierden el elemento de ritual y festividad pública, se deterioran, según Huizinga, y se transforman en «recreación trivial y burdo sensacionalismo».[139] Pero hasta él equivoca la causa de este proceso, la cual difícilmente cabe asimilar «al viraje fatal hacia un exceso de seriedad». Él mismo, cuando teoriza acerca del juego en general más que del colapso del «juego auténtico» en nuestra época, entiende perfectamente que el juego, en su faceta más plena, es siempre muy serio; y, por cierto, que la esencia del juego descansa en tomar en serio actividades sin ningún propósito, sin ninguna finalidad utilitaria. Nos recuerda, de hecho, que «en Grecia la mayoría de los torneos se desarrollaba con un fervor mortal» y analiza bajo la categoría de juego duelos en que los contendientes se baten a muerte, deportes acuáticos cuyo objetivo es ahogar al oponente y justas para cuyo entrenamiento y preparación los atletas consumían la vida entera.

La degradación del deporte no consiste, pues, en que se lo considere con excesiva seriedad, sino en su trivialización. El juego deriva su poder del hecho de atribuir una finalidad seria a actividades aparentemente triviales. Al someterse sin reservas a las reglas y convenciones del juego, los jugadores (y también los espectadores) cooperan para crear una ilusión de realidad. De ese modo, la actividad deportiva se transforma en una representación de la vida y el juego adopta, a la vez, el carácter de un drama. En nuestra era, el juego —los deportes, en particular— pierde rápidamente su cualidad ilusoria. Al sentirse inquieta en presencia de la fantasía y la ilusión, nuestra era parece haber optado por arrasar con las gratificaciones sucedáneas e inocuas que antes brindaban goce y consuelo. En

el caso de los deportes, la arremetida contra la ilusión proviene de jugadores, promotores y espectadores por igual. Los jugadores, muy dispuestos a presentarse como *entertainers* (en parte, para justificar sus inflados ingresos), niegan la seriedad del deporte. Los promotores conminan a los fanáticos a convertirse en hinchas furibundos, incluso en deportes antes regidos por el decoro, como el tenis. La televisión crea una nueva audiencia en el hogar y hace de los espectadores «en vivo» participantes que gesticulan ante la cámara e intentan atraer su atención agitando pancartas que comentan las acciones no en el campo mismo, sino en la caseta de prensa. A veces los fanáticos se interponen de manera algo más agresiva en el juego, irrumpiendo en el campo o destrozando el estadio después de una victoria importante.

La violencia creciente de las multitudes, que suele atribuirse a la violencia de los deportes modernos y al hábito de considerarlos con demasiada seriedad, proviene, por el contrario, de la incapacidad de tomarlos suficientemente en serio y ceñirse a convenciones que deberían ser vinculantes para espectadores y jugadores. Después del excitante juego entre Guillermo Vilas y Jimmy Connors en las finales de 1977 del Abierto de Estados Unidos en Forest Hills, una multitud ingobernable se arrojó a la pista inmediatamente después de jugado el último punto, acabando así con varias horas de tensión que debieron culminar con el tradicional apretón de manos de los rivales: de paso, permitió que Connors escapara del estadio sin reconocer la victoria de su rival ni participar en la ceremonia de clausura.[140] Las reiteradas transgresiones de esta índole socavan la ilusión que crean los juegos. Romper las normas es romper el hechizo. La fusión de jugadores y espectadores, como en el teatro, atenta contra la voluntad de dejarse persuadir y destruye por esa vía el valor representacional de la actividad deportiva organizada.

El imperialismo y el culto de una vida de rigor

La historia reciente de los deportes es la historia de su progresiva subordinación a las exigencias de la realidad cotidiana. La burguesía decimonónica suprimió los deportes y fiestas populares como parte de su campaña en favor de la sobriedad. Las ferias y el fútbol, el tormento de los toros, las riñas de gallos y el boxeo ofendían a los reformadores de clase media por su crueldad y porque obstruían las vías públicas, interrumpían la rutina diaria de los negocios, distraían a la gente de sus labores, alentaban el ocio, la extravagancia e insubordinación y daban pie a una vida licenciosa y al libertinaje. Los reformadores exhortaban al trabajador, en nombre del goce racional y el espíritu de superación, a dejar de lado sus bullangueros deportes y veladas públicas y a quedarse junto al fuego en la comodidad respetable del entorno hogareño. Cuando la exhortación fallaba, recurrían a medidas políticas. En la Inglaterra de principios del siglo XIX, hubieron de enfrentar la oposición de una coalición conservadora que trascendía las diferencias de clase, en la que la *gentry* o burguesía acomodada, especialmente la de provincias —no infectada aún por la piedad evangélica, el humanismo sentimentaloide y el dogma empresarial—, se unió a los plebeyos en defensa de sus placeres «inmemoriales». «¿Qué consecuencias tendría —se preguntaban— abolir enteramente todas esas diversiones? La gente común, viéndose privada de toda esperanza de goce, se volvería sombría y sin ánimos […]; y no solo eso: por la necesidad imprescindible de divertirse, se haría adicta a placeres bastante menos garantizados».

En Estados Unidos, la campaña contra las diversiones populares, íntimamente asociada a la cruzada contra el alcohol y el movimiento en pro de una observancia más estricta del domingo, adoptó el carácter a un tiempo de conflicto étnico y de clase. La clase trabajadora, formada en buena medida por

sectores inmigrantes y católicos, luchó —a menudo en una alianza incómoda con el «elemento caballeresco» y con «la sociedad más refinada»— para defender la bebida y las apuestas de la arremetida planteada por la respetabilidad de clase media.[141] En el Nueva York de mediados del siglo XIX, por ejemplo, el partido liberal se identificaba con la empresa, el espíritu de superación, la sobriedad, la piedad, el empuje, los «hábitos estables», el «aprendizaje mediante los libros» y la estricta observancia del domingo; mientras que los demócratas, a la vez el partido de la reacción rural y de las masas inmigrantes, apelaba, entre otros sectores del electorado, a la facción deportista: en la caracterización de Lee Benson, a los amantes del «alcohol fuerte, las mujeres, los caballos ligeros y el lenguaje subido de tono, picante».[142] La promulgación de leyes conservadoras, que tornaron ilegales y clandestinas muchas diversiones populares, atestigua el fracaso político de la alianza entre el deporte y la finura. Los reformadores de clase media disfrutaban de la ventaja de tener no solo mejor acceso al poder político, sino un ferviente objetivo moral. El espíritu de la sociedad burguesa temprana era profundamente antitético con el juego. La actividad deportiva no contribuía a la acumulación de capital y a la vez alentaba las apuestas y el gasto excesivo; incluía, además, un elemento importante de presuntuosidad, ilusión, imitación y fingimiento. La desconfianza burguesa por el juego reflejaba una desconfianza más honda por el lujo, el histrionismo, las vestimentas rebuscadas. Veblen, cuya sátira contra la sociedad de clase media incorpora muchos de sus propios valores, incluido su odio a los juegos inútiles e improductivos, condena los deportes de las clases altas por su «futilidad»; y tampoco deja de advertir la conexión entre el deporte y el despliegue histriónico: «Es llamativo, por ejemplo, que individuos por lo demás apacibles y muy compuestos, cuando van de caza, lleven consigo un exceso de armas y atavíos para impresionar, imaginariamente,

con la seriedad de su empresa. Cazadores como esos también propenden a un cometido histriónico, afectado, y a una exageración rebuscada de los gestos que implican sus hazañas, sean estas de acecho o embestida».[143]

La sátira de Veblen contra la «clase ociosa» se frustró. En Estados Unidos, donde la única justificación del ocio era su utilidad para revitalizar cuerpo y mente para volver al trabajo, la clase alta rehusó por completo transformarse en una clase ociosa. Temerosa de verse desplazada por los emergentes barones del saqueo, dominó el arte de la política de masas, afianzó su control de las nuevas empresas industriales y abrazó el ideal de una «vida de rigor». Los deportes desempeñaban un papel importante en esta rehabilitación moral de la clase dominante. Habiendo suprimido o marginado muchas de las diversiones del pueblo, la alta burguesía adaptó los juegos de sus enemigos de clase a sus propios fines. En los colegios privados que preparaban a sus hijos para las responsabilidades de los negocios y el control del imperio, los deportes quedaron al servicio de la formación del espíritu. La nueva ideología imperialista glorificó, en Inglaterra y Estados Unidos por igual, el campo de juego como manantial de ciertas cualidades esenciales para la grandeza de la nación y el éxito militar. Lejos de cultivar el deporte como una forma de ostentación y una inutilidad espléndida, la nueva burguesía nacional —que a finales del siglo sustituyó a las élites locales de una época previa— festejaba precisamente su capacidad de infundir «la voluntad de triunfar». [144]

En una época en que los predicadores populares del éxito estaban redefiniendo la ética del trabajo para destacar el factor competitivo, la competencia deportiva adquirió novedosa importancia como preparación para la batalla de la vida. Hubo un flujo interminable de textos destinado a satisfacer la demanda creciente de ficciones deportivas, y autores populares levantaron

a Frank Merriwell y otros atletas como modelos para la juventud norteamericana. El hombre joven en vías de escalar, al que antiguamente se aconsejaba entrar en el mundo de los negocios a temprana edad y controlar desde la base a la cima, aprendía ahora el secreto del éxito en el campo de juego, en feroz, aunque fraternal, competencia con sus pares. Los propiciadores del nuevo rigor insistían en que la actividad atlética servía para entrenar el coraje y la virilidad, los que habrían de promover el éxito individual y el ascenso social. «En la mayoría de los países», según Theodore Roosevelt, «la "burguesía" —la muy moral, respetable y mercantil clase media— es mirada con cierto desdén, lo que se justifica por su timidez y su escasa belicosidad. Pero desde que la clase media produce hombres como Hawkins y Frobisher[145] en los mares, o individuos como el soldado promedio de la Unión durante la guerra civil, consigue el sincero respeto de los demás, que merece».[146] Roosevelt creía que el deporte ayudaría a generar esa clase de líderes; y al mismo tiempo advertía a sus hijos que no consideraran el fútbol, el boxeo, la equitación, el tiro al blanco, la caminata y el remo como «el fin al que habéis de dedicar todas vuestras energías o ni siquiera una buena parte».

La competencia deportiva sentó, a su vez, las bases de la grandeza nacional, según los ideólogos del nuevo imperialismo. Walter Camp, cuyas tácticas de innovación en Yale dieron nacimiento al moderno fútbol americano, sostenía durante la Primera Guerra Mundial que «el maravilloso espíritu de vencer o morir que inspira la ofensiva en la línea de una yarda es lo que hizo posible Chateau-Thierry».[147] El general Douglas MacArthur se hizo eco de estos tópicos durante la Segunda Guerra Mundial: «En el campo de una contienda amistosa queda sembrada la semilla que, en otro momento, en otros campos, habrá de constituir el germen de la victoria».[148] Aun así, entonces el culto de una vida de rigor estaba tan obsoleto como el racismo explícito

que había inspirado, alguna vez, la ideología imperial. El propio MacArthur era un anacronismo, con su actitud rimbombante y su credo reaccionario de una vida pura y un pensamiento de altura. Al aliarse el imperialismo estadounidense con valores más liberales, el culto de las «artes viriles» solo sobrevivió como tema relevante en la ideología de la extrema derecha. En los años sesenta, los ideólogos reaccionarios ensalzaban la actividad deportiva como «la fortaleza en que se apoya el muro de contención contra los elementos radicales», según declara el entrenador jefe del equipo de fútbol americano de la Washington State University; o, según Spiro Agnew, como «uno de los pocos adhesivos que mantienen cohesionada a la sociedad».[149] Max Rafferty, superintendente de Educación del estado de California, defendió la idea de que «la labor de un entrenador consistía en convertir en hombres a niños incapaces de limpiarse bien las orejas» e intentó convencerse de que «el amor al deporte competitivo y de buena ley arraiga hondamente en la matriz de Norteamérica, es claramente una parte de la urdimbre y la trama de nuestro pueblo libre, que nunca se rendirá ante ese individuo de barba y ojos de fanático que quema su tarjeta de enrolamiento y odia y envidia al que hace deportes porque es algo que él jamás será: un hombre».

Lealtad corporativa y competencia

La crítica izquierdista de los deportes hizo de tales afirmaciones el eje de sus ataques: otra muestra de la forma como el radicalismo cultural, planteándose como una amenaza revolucionaria contra el *statu quo*, se reduce en realidad a una crítica de valores obsoletos y patrones del capitalismo que hace mucho que han sido sustituidos. La crítica izquierdista al deporte nos brinda uno de los ejemplos más vívidos del carácter esencialmente conformista de la «revolución cultural» con que

esa misma crítica suele identificarse. Según Paul Hoch, Jack Scott, Dave Meggyesy y otros radicales de la cultura, el deporte es un «reflejo especular» de la sociedad que adoctrina a los más jóvenes según los valores dominantes.[150] En Estados Unidos, al menos, la actividad deportiva organizada inculca el militarismo, el autoritarismo, el racismo y el sexismo, perpetuando de ese modo la «falsa conciencia» de las masas. Los deportes son el «opio» del pueblo, distraen a las masas de sus problemas reales con un «universo soñado» de fascinación y excitación programadas. Promueven el antagonismo sexual entre los machos —con «vírgenes vestales» organizando los vítores en la periferia del campo— e impiden, de ese modo, que el proletariado ejerza la solidaridad revolucionaria al enfrentar a sus opresores. La actividad deportiva de signo competitivo obliga a que el «ello orientado al placer» se someta a «la hegemonía del yo reprimido», para reforzar la familia nuclear —la forma básica del autoritarismo— y desviar la energía sexual poniéndola al servicio de la ética del trabajo. Por esas y otras razones, la competencia organizada debería dar paso a «deportes a puerta cerrada, cuya finalidad única fuera hacer de todo el mundo un activo participante». Si todo el mundo «disfrutara de un trabajo creativo que lo realizara, no habría necesidad de buscar falsas satisfacciones por la vía de convertirse en fanático».

Esta impugnación, ofensiva en primera instancia por el solo hecho de suponer que los radicales de la cultura entienden mejor que ellas mismas las necesidades y los intereses de las masas, ofende también los principios en que se funda el análisis social. Confunde socialización con adoctrinamiento y considera los pronunciamientos más reaccionarios en su valor literal, como si los atletas estuvieran automáticamente embebidos de las opiniones derechistas de algunos de sus mentores y portavoces. El deporte juega, efectivamente, un papel en la socialización del individuo, pero las lecciones que imparte no son necesariamente

las que los entrenadores y profesores de Educación Física pretenden impartir. La teoría especular del deporte, como todas las interpretaciones reduccionistas de la cultura, no deja espacio alguno para la autonomía de las tradiciones culturales. En el deporte, esa tradición pasa de una generación de practicantes a la siguiente, y aunque la actividad deportiva refleje de hecho los valores sociales, nunca se la puede asimilar por completo a esos valores. En sentido estricto, resiste mejor la asimilación que muchas otras actividades, pues los juegos aprendidos en la juventud plantean exigencias propias e inspiran una lealtad al juego en sí y no a los programas que los ideólogos intentan imponer.

En todo caso, los valores reaccionarios que el deporte supuestamente perpetúa ya no reflejan en absoluto las necesidades dominantes del capitalismo moderno. Si una sociedad de consumidores no tiene necesidad alguna de la ética protestante del trabajo, tampoco requiere el apoyo de una ideología racista que refuerce la virilidad y el valor militar. El racismo proveyó alguna vez de soporte ideológico al colonialismo y a los antiguos sistemas de trabajo basados en la esclavitud o el peonaje. Dichas formas de explotación descansaban en la apropiación directa, no encubierta, de la plusvalía por la clase dominante, que justificaba su dominación apoyada en que los órdenes sociales inferiores, no calificados para gobernarse a sí mismos por su inferioridad racial o su cuna humilde, necesitaban y se beneficiaban de la protección de sus amos. El racismo y el paternalismo eran las dos caras de una misma moneda, la «carga del hombre blanco».

Poco a poco el capitalismo sustituyó las formas directas de dominación por el libre mercado. En los países más avanzados, convirtió al siervo o el esclavo en un trabajador libre. Revolucionó las relaciones coloniales. En lugar de imponer el dominio militar a sus colonias, las naciones industriales gobiernan ahora a través

de Estados clientes, aparentemente soberanos, que mantienen el orden en lugar de ellas. Tales cambios han vuelto el racismo y la ideología de la conquista militar —apropiados para una fase anterior de formación del imperio— cada vez más anacrónicos.

En Estados Unidos, la transición del patrioterismo de un Theodore Roosevelt al neocolonialismo liberal de un Woodrow Wilson ya anunciaba la obsolescencia de la antigua ideología de la supremacía anglosajona. El colapso del racismo «científico» en los años veinte y treinta, la integración racial en el Ejército estadounidense durante la guerra de Corea y la arremetida contra la segregación racial en los años cincuenta y sesenta marcaron un viraje ideológico profundo, fundado en estilos cambiantes de explotación. Por cierto que la relación entre vida concreta e ideología nunca es tan simple, sobre todo cuando se trata de una ideología tan irracional como el racismo. En todo caso, el racismo *de facto* florece aunque no exista ideología racial. Precisamente el colapso del racismo *de iure* en el Sur y la comprobación del racismo *de facto* en el Norte, oculto bajo el disfraz de la tolerancia, distingue la fase más reciente del problema racial estadounidense. Aun así, la ideología de la supremacía blanca ya no parece cumplir una función social relevante.

El «machismo marcial», como lo llama Paul Hoch, es igualmente irrelevante en una era de confrontación tecnológica. La ética militar, a mayor abundamiento, requería que el atleta o el soldado se sometieran a una disciplina común, que se sacrificaran en aras de una causa superior. Por esa vía, dicha ética sufre la erosión que en términos generales experimenta la lealtad organizacional en una sociedad en que hombres y mujeres perciben la organización como enemigo, incluso las organizaciones donde trabajan. Las lealtades grupales ya no sirven para atenuar la competencia en el deporte o la empresa. Los individuos buscan explotar la organización en beneficio propio y que progresen sus intereses no solo enfrentando a la

organización rival, sino a sus propios compañeros de equipo. Tal como el hombre organizacional, el jugador también se volvió un anacronismo. Es preciso matizar la afirmación de que el deporte fomenta una actitud insana de competencia. Visto que el deporte mide el logro individual según criterios abstractos de excelencia, alienta la cooperación entre los compañeros de equipo y refuerza las normas del juego limpio, da rienda suelta a la urgencia de competir, pero al mismo tiempo la disciplina. La crisis de la competitividad deportiva no estriba hoy en la persistencia de una ética militar, del culto a la victoria o la obsesión del logro (que algunos críticos ven, todavía hoy, como «el credo dominante en los deportes»),[151] sino en el colapso de esas convenciones que antaño constreñían el antagonismo a pesar de que lo glorificaran.

La máxima del famoso entrenador estadounidense George Allen —«Ganar no es lo más importante, es lo único»— representa un último dique de contención del espíritu de equipo ante su deterioro. Tales pronunciamientos, habitualmente citados como prueba de un énfasis desmesurado en la competencia, pueden servir para mantenerla dentro de ciertos límites. Sin embargo, la intrusión del mercado en cada rincón de la escena deportiva recrea todos los antagonismos característicos de la sociedad capitalista tardía. Con el reclutamiento de representantes y agentes independientes, la escalada de las remuneraciones de los deportistas y el estrellato inmediato que los medios confieren al éxito deportivo, la competencia entre organizaciones rivales degeneró en una riña general. No debe sorprendernos, pues, que la crítica de la competitividad sea el tema fundamental de la crítica del deporte. La gente asocia hoy rivalidad con agresión sin límites y le cuesta imaginar una competencia que no conduzca directamente a pensamientos homicidas. Kohut escribe de uno de sus pacientes: «Siendo todavía un niño, temía la competitividad emocionalmente catectizada, por su temor a las fantasías subyacentes (casi

alucinatorias) de llegar a ejercer un poder absoluto con tintes sádicos». Herbert Hendin dice de los estudiantes a quienes analizaba y entrevistaba en Columbia que «no concebían ninguna forma de competencia que no redundara en la aniquilación de alguien».[152]

El predominio de esos temores explica por qué los norteamericanos se inquietan hoy por la rivalidad de cualquier tipo, a menos que se la acompañe de la acotación de que ganar y perder no importan o que el juego es, de todas formas, irrelevante. La identificación de la competencia con el anhelo de aniquilar al oponente inspiró la acusación de Dorcas Butt, en el sentido de que los deportes competitivos han hecho de Estados Unidos una nación de militaristas, fascistas y predadores egotistas, que alienta una «deportividad mediocre» en todos los vínculos sociales y propicia la extinción de la cooperación y de toda forma de compasión. E inspira el clamor lastimero de Paul Hoch: «¿Por qué molestarse en anotar o en ganar el partido? ¿No bastaría con disfrutarlo?». Con toda probabilidad, los mismos recelos inspiran el deseo de Jack Scott de encontrar un «equilibrio» apropiado entre competencia y cooperación. «El deporte competitivo está en serias dificultades —nos dice— si el equilibrio se rompe a favor de la competencia». Un atleta debería luchar por alcanzar un logro, según Scott, pero no «a expensas de sí mismo o de terceros». Estas expresiones sugieren la creencia de que la excelencia habitualmente sí se alcanza a expensas de terceros, que la competencia tiende a hacerse homicida a menos que la contrapese la cooperación y que la rivalidad deportiva, cuando se sale de madre, expresa la furia interior que el hombre contemporáneo se afana desesperadamente por sofocar.

La burocracia y el «trabajo en equipo»

El estilo que hoy predomina en la interacción social es la cooperación antagónica (como la designó David Riesman en *The Lonely Crowd* [La muchedumbre solitaria]), donde el culto al trabajo en equipo encubre la lucha por la supervivencia dentro de organizaciones burocráticas. En el deporte, la rivalidad entre equipos, hoy despojada de su capacidad de convocar lealtades locales o regionales, se reduce (como la rivalidad entre corporaciones empresariales) a una lucha por porciones del mercado. Al atleta profesional no le importa si su equipo pierde o gana (pues los perdedores participan del puchero común), en tanto en cuanto pueda seguir en el negocio.

La profesionalización del deporte y, en Estados Unidos, la extensión de esa profesionalización a las universidades, que ahora operan como semilleros de las ligas mayores, socavaron el viejo «espíritu escolar» e hicieron que los atletas comenzaran a considerar su especialidad en términos decididamente empresariales. Los atletas de hoy perciben las arengas inspiradoras de los viejos entrenadores con una especie de cinismo burlón y no se someten fácilmente a una disciplina autoritaria. La proliferación de los «pases» por un jugador y la frecuencia con que se transfieren de una región a otra socavan las lealtades locales, entre participantes y espectadores por igual, y atentan contra el intento de moldear un «espíritu de equipo» fundado en el patriotismo. En una sociedad burocrática pierden fuerza todas las formas de lealtad corporativa; aunque los atletas subordinan sus propios logros a los de su equipo, lo hacen para favorecer relaciones llevaderas con sus colegas, no porque el equipo como entidad corporativa trascienda los intereses individuales. Por el contrario, el atleta, en cuanto ejecutante profesional, se mueve sobre todo por sus propios intereses y vende gustosamente sus servicios al mejor postor. Los mejores atletas se transforman en celebridades en los medios de

comunicación y complementan sus ingresos con auspicios comerciales que a menudo exceden el propio sueldo.[153]

Estas circunstancias hacen difícil concebir al atleta de hoy como un héroe local o nacional, como el representante de su clase o su raza, o como la encarnación, en algún sentido, de alguna unidad corporativa mayor. Solo el reconocimiento de que el deporte ya opera como una forma de entretenimiento justifica los sueldos pagados a los deportistas y su notoriedad en los medios de comunicación. Como Howard Cosell reconoce con tanta franqueza, ya no es posible vender al público el deporte «solo como deporte o como una religión […]. El deporte no es la vida o la muerte. Es solo un entretenimiento».[154] Sin embargo, aunque la audiencia televisiva exige que los deportes le sean presentados como una forma de espectáculo, el resentimiento generalizado que experimentan los seguidores del deporte hacia los astros —un resentimiento dirigido contra los sueldos inflados que negocian sus agentes y contra su afán de transformarse en mercachifles, promotores y celebridades— indica la necesidad persistente de creer que el deporte representa algo más que una simple diversión, algo que, aunque no sea de vida o muerte, mantenga la capacidad de escenificar y aclarar esas experiencias.

El deporte y la industria del espectáculo

La secularización del deporte, que se inició tan pronto como se lo puso forzosamente al servicio de la causa patriótica y la formación del espíritu, solo se completó cuando se lo transformó en objeto de consumo masivo. La primera etapa de dicho proceso fue la consolidación del deporte de alta competencia en las universidades y su difusión desde la Ivy League al gran público y las escuelas privadas, y de allí hacia abajo, a las escuelas secundarias. La burocratización de la carrera empresarial, que

destacaba de un modo sin precedentes la competencia y la voluntad de triunfo, estimuló por otra vía la expansión del deporte. Hizo de la adquisición de credenciales educativas un factor esencial dentro de la carrera empresarial o profesional, dando pie, en gran número, a un nuevo tipo de alumno, indiferente al aprendizaje de nivel superior, pero obligado a cursarlo por razones puramente económicas. Los programas deportivos a gran escala ayudaron a las universidades a atraer a estos alumnos, en una apuesta competitiva por reclutarlos y divertirlos después de reclutados. A finales del siglo XIX, según Donald Meyer, el desarrollo de una «cultura del graduado» —que se centraba en los clubes, las fraternidades, oficinas del graduado, colectas de dinero, ceremonias de regreso a la facultad y el fútbol americano— derivó no solo de la necesidad de las universidades de reunir dinero en grandes cantidades, sino de atraer a «una clientela para la cual el aula no tenía verdadero sentido, pero que tampoco estaba dispuesta a enviar al mundo a sus vástagos cuando solo contaban dieciocho años».[155] En Notre Dame, como señaló Frederick Rudolph, «los deportes entre colegios universitarios […] se desarrollaron de forma deliberada, en la década de 1890, como un mecanismo para reclutar alumnos». Ya en 1878, el presidente McCosh, de Princeton, escribió a un alumno en Kentucky: «Nos hará usted un gran favor si logra que […] la universidad sea mencionada en los diarios de Louisville […]. Debemos persistir en nuestro afán de conseguir alumnos de su localidad […]. El señor Brand Ballard nos ha proporcionado una gran reputación como capitán del equipo de fútbol que venció a Harvard y Yale».

Para acomodar a las hordas cada vez más numerosas de espectadores, los *colleges* y universidades, a veces ayudados por intereses empresariales locales, edificaron instalaciones deportivas lujosísimas: enormes vestuarios con todos los servicios, estadios de fútbol americano con el pretencioso estilo

imperial de principios del siglo XX. Esta inversión creciente en el ámbito deportivo generó a su vez la necesidad creciente de mantener un récord de triunfos, esto es, una preocupación por el sistema de trabajo, la eficiencia y la supresión del riesgo. Las innovaciones de Camp en Yale destacaban la educación física, la disciplina, el trabajo en equipo.[156] Igual que en la industria, el intento de coordinar los movimientos de muchos individuos creó la necesidad de un «manejo científico» y de una ampliación del personal a cargo. En diversos deportes, los entrenadores, médicos y expertos en relaciones públicas sobrepasaron muy pronto a los jugadores. La acumulación de complejos registros estadísticos fue fruto del intento de los encargados por reducir la victoria a una mera rutina, por medir el desempeño eficiente. La competencia deportiva en sí, rodeada de un vasto aparato de información y promoción, parecía ahora un factor casi fortuito ante la costosa preparación requerida para escenificarla.

El auge de una nueva forma de periodismo —el periodismo amarillo introducido por Hearst y Pulitzer, que vendían sensacionalismo en lugar de noticias— contribuyó a profesionalizar los deportes de aficionados, a asimilar el deporte a la promoción y a convertir los deportes profesionales en una gran industria. Hasta los años veinte, los deportes profesionales, en caso de que los hubiera en algún sitio, atraían una ínfima parte de la atención pública que se concentraba en el *football* universitario. Incluso el béisbol, el más antiguo y mejor organizado de los deportes profesionales, suscitaba asociaciones vagamente indeseables por su atractivo para la clase trabajadora y la masa deportista y por sus orígenes rurales. Cuando un alumno de Yale se quejó ante Walter Camp del excesivo énfasis en el fútbol americano, no se le ocurrió nada mejor que citar el ejemplo del béisbol para dramatizar sus riesgos: «El lenguaje y las escenas que a menudo presenciamos [en los partidos de *football*] son de tal calibre que degradan al alumno universitario y lo equiparan

con el promedio del beisbolista profesional o lo sitúan incluso por debajo de este».

El escándalo de 1919 en la Serie Mundial corroboró la mala reputación del béisbol, pero impulsó a su vez las reformas emprendidas por Kenesaw Mountain Landis, el nuevo comisionado que los propietarios contrataron para otorgar limpieza a la competencia y mejorar su imagen pública. El régimen impuesto por Landis, el éxito de los Yankees de Nueva York, un equipo respetable y eficiente, y la conversión en ídolo de Babe Ruth transformaron muy pronto al béisbol en «el primer pasatiempo de Estados Unidos». Ruth se convirtió en el primer deportista de la era moderna que fue vendido al público por su color, su personalidad y su atractivo para la multitud, a la vez que por sus notorias habilidades. Su agente de prensa, Christy Walsh —que creó todo un equipo de escritores en la sombra que vendía libros y artículos bajo la firma de los ídolos deportivos—, organizó verdaderas giras promocionales y negoció licencias y papeles en el cine, con lo cual contribuyó a hacer del «sultán del bate» una celebridad nacional.

En el cuarto de siglo inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial, los empresarios ampliaron las técnicas de la promoción masiva, perfeccionadas mediante el *marketing* del fútbol americano universitario y el béisbol profesional, a otros deportes profesionales, sobre todo al *hockey*, el baloncesto y el fútbol. La televisión hizo por estas disciplinas lo que el periodismo de masas y la radio habían hecho por el béisbol, elevándolos a nuevas alturas de popularidad y reduciéndolos, al mismo tiempo, a un mero entretenimiento. En su estudio del deporte, Michael Novak advierte que la televisión ha hecho decaer la calidad del reportaje deportivo, liberando a los comentaristas de la necesidad de describir el curso del juego e impulsándolos, en lugar de ello, a adoptar el estilo de los animadores profesionales. Según Novak, la invasión de los deportes por la «ética del entretenimiento»

borró el límite entre el universo ritual del juego y la sórdida realidad de la que se supone que debe permitirnos escapar.[157] Los presentadores de televisión transfieren equivocadamente a la cobertura deportiva nociones críticas más apropiadas para el periodismo político. Los diarios informan sobre la «faceta empresarial» del deporte en la página deportiva, en vez de restringirla a la sección Negocios, donde pertenece. «Es importante», arguye Novak, «[…] mantener el deporte tan aislado como nos sea posible de los negocios, el entretenimiento, la política y hasta de los rumores […]. Preservar sin contaminación política o laboral ciertas facetas de la vida es esencial para el espíritu del hombre». Ahora que la política se ha convertido en «un negocio brutal, horrible» y el trabajo (no el deporte), en el opio del pueblo, solo la actividad deportiva ofrece, desde la perspectiva de Novak, un destello de «lo auténtico». Ocurre en «un mundo fuera del tiempo», que debe quedar sellado frente a la corrupción circundante.

El ocio como escape

El grito de protesta angustiado del verdadero fanático —que aporta a los deportes una noción de lo reverencial solo para descubrir la corrupción en su interior debido a la difusión de la «ética del entretenimiento»— ilustra mejor la degradación del deporte que los reparos de los críticos de izquierda, que aspiran a abolir la competencia, destacan el valor del deporte como ejercicio que promueve la salud y propician una concepción más «cooperativa» de la actividad —que, en otras palabras, quieren hacer del deporte una herramienta terapéutica individual y social —. El análisis de Novak, sin embargo, minimiza el alcance del problema y tergiversa su causa. En una sociedad dominada por la producción y el consumo de imágenes, ningún aspecto de la vida continúa inmune a la invasión del espectáculo. Y no cabe

responsabilizar de esa invasión al espíritu de desenmascaramiento. Ella surge, en forma paradójica, precisamente del intento de crear una esfera autónoma del ocio, no contaminada por el mundo del trabajo y la política. Por su misma naturaleza, el juego siempre se situó a un lado de la vida laboral; con todo, retiene un nexo orgánico con la vida de la comunidad en virtud de su capacidad de dramatizar la realidad y proveernos de una representación convincente de los valores comunitarios. La vieja conexión entre juego, ritual y festividades públicas sugiere que, aunque los juegos ocurran dentro de límites arbitrarios, arraigan a pesar de todo en tradiciones compartidas a las cuales conceden expresión objetiva. Las competencias deportivas y atléticas constituyen una apostilla dramática de la realidad, no una evasión; una reescenificación elevada de tradiciones comunitarias, no su repudio. Solo cuando se empiezan a valorar el juego y el deporte exclusivamente como una forma de escape pierden su capacidad de brindarnos ese escape.

El auge de una concepción escapista del «ocio» coincide con su organización como extensión de la producción de mercancías. Las mismas fuerzas que organizaron la fábrica y la oficina organizaron a su vez el ocio, reduciéndolo a mero apéndice de la industria. En conformidad con ello, el deporte fue dominado no tanto por un énfasis indebido en el triunfo, sino por la urgencia desesperada de evitar la derrota. Los entrenadores, y no los capitanes de equipo, organizan el juego, y el aparato gestor realiza todo tipo de esfuerzos para abolir el riesgo y la incertidumbre, que es lo que contribuye de manera tan fundamental al éxito ritual y dramático de cualquier actividad competitiva. Cuando ya no podemos practicar ningún deporte con la entrega apropiada, este pierde la capacidad de exaltar el espíritu de jugadores y espectadores y transportarlos a un campo superior de la existencia. La prudencia, la cautela y el cálculo, tan

prominentes en la vida cotidiana, pero tan opuestos al espíritu deportivo, comienzan a moldear el deporte tal como moldean todo lo demás.

Al tiempo que deplora la subordinación del deporte al entretenimiento, Novak da por sentada esta separación de trabajo y ocio que provocó, en primera instancia, esta invasión del juego por los criterios del mundo laboral cotidiano. No repara en que la degradación del juego proviene de la degradación del trabajo, la que a su vez crea la necesidad y la oportunidad de la «recreación» comercializada. Como sugirió Huizinga, precisamente cuando el factor lúdico desaparece del derecho, del arte de gobernar y de otras expresiones culturales los hombres no se vuelven hacia el juego para asistir a una reescenificación dramática de su vida habitual, sino en busca de diversión y sensaciones. En ese punto, los juegos y el deporte, lejos de considerarse con excesiva seriedad, como concluyera erróneamente Huizinga, se vuelven, por el contrario, «algo sin consecuencias». Como Edgar Wind nos hace ver en su análisis del arte moderno, la trivialización del arte ya estaba implícita en su exaltación modernista, la cual suponía que «la vivencia del arte será más intensa si este saca al espectador de sus hábitos y preocupaciones rutinarias».[158] La estética modernista garantiza el estatus socialmente marginal del arte a la vez que lo expone a la invasión de la moda comercializada: un proceso que culmina, por una lógica curiosa aunque inexorable, en la exigencia posmoderna de abolir el arte y subsumirlo en la realidad.

La evolución del deporte sigue este mismo patrón. El intento de crear un dominio autónomo de lo puramente lúdico, absolutamente aislado del trabajo, da pie a lo contrario: a la insistencia, en los términos de Cosell, en que «los deportes no están separados y aparte de la vida, ni son un “país de las maravillas” singular donde todo es puro y sagrado y queda al margen de la crítica»,[159] sino que es un asunto de negocios,

sujeto a los mismos criterios y expuesto al mismo escrutinio que cualquier otro negocio. Las posturas de Novak y Cosell están simbióticamente interrelacionadas y surgen ambas del mismo desarrollo histórico: la irrupción del espectáculo como forma dominante de expresión cultural. Lo que partió como un intento de revestir el deporte de una significación religiosa, y de convertirlo efectivamente en una religión subrogante, culmina en la desmitificación del propio deporte, en su asimilación al mundo del *show business*.

---

[130] Roger Caillois, «The estructure and classification of games», en John W. Loy Jr. y Gerald S. Kenyon, *Sport, Culture, and Society*, Nueva York: Macmillan, 1969, p. 49.

[131] Versiones capitalista y socialista de la ideología de una nación «en forma»: John F. Kennedy, «The soft american» (1960), reeditado en John T. Talamini y Charles H. Page, *Sport and Society: An Anthology,* Boston: Little, Brown, 1973, p. 369; Philip Goodhart y Christopher Chataway, *War Without Weapons,* Londres: W. H. Alien, 1968, pp. 80, 84.

[132] Johan Huizinga, *Homo Ludens: A Study of the Play Element in Culture,* Boston: Beacon Press, 1955 (1944), pp. 197-198, 205; Huizinga, *In the Shadow of Tomorrow*, Nueva York: Norton, 1936, p. 177.

[133] Crítica reciente del deporte: Harry Edwards, *The Sociology of Sport*, Homewood, Illinois: Dorsey Press, 1973, y *The Revolt of the Black Athlete,* Nueva York: Free Press, 1969; Dorcas Susan Butt, *Psychology of Sport,* Nueva York: Van Nostrand Reinhold, 1976; Dave Meggyesy, *Out of Their League*, Berkeley: Ramparts Press, 1970; Chip Oliver, *High for the Game,* Nueva York*:* Morrow, 1971; Paul Hoch, *Rip off the Big Game: The Exploitation of Sports by the Power Elite*, Nueva York: Doubleday, 1972; Jack Scott, *The Athletic Revolution*, Nueva York: Free Press, 1971.

[134] Esto no implica que el virtuosismo sea el componente principal del deporte. Al hacer una comparación implícita, aquí y en algún otro sitio, entre el desempeño atlético y la ejecución musical, pretendo sugerir precisamente lo contrario. Un ejecutante que busca tan solo deslumbrar a la audiencia con proezas de brillantez técnica juega al nivel más básico de comprensión, privándose de los riesgos que supone el compromiso emocional intenso con el material en sí. En el tipo de ejecución más satisfactoria, el ejecutante deja de

ser consciente del auditorio y se pierde en su cometido. En el deporte, el momento que vale es el que un antiguo baloncestista describía como el segundo «en que toda esa gente en las gradas no cuenta para nada». El jugador en cuestión, ahora un académico, dejó el mundo deportivo de las grandes ligas cuando comprobó que no se esperaba de él que tuviera una vida aparte de ese mundo, y demuestra una captación bastante más perspicaz de la verdadera naturaleza de los deportes que la de Dave Meggyesy, Chip Oliver y otros exatletas. Dejando de lado el radicalismo simplón que postula que la «comercialización» ha corrompido al deporte, señala: «El dinero [dentro del deporte profesional] no tiene nada que ver con el capitalismo, con los dueños de los equipos o el profesionalismo. Es el momento, en ciertos partidos, en que no importa mucho quién está observándonos; lo único que cuenta es ese momento preciso en que la forma en que uno juega determina qué equipo gana y cuál pierde».

Si el virtuosismo fuera lo esencial del deporte, podríamos prescindir del baloncesto en su totalidad y conformarnos con un despliegue de tiros dificilísimos y regates. Pero afirmar que el verdadero talento no consiste en una técnica deslumbrante, sino en el trabajo en equipo, el ritmo, el sentido de la oportunidad, una captación del ambiente y la capacidad de perderse uno mismo en el juego, no equivale a suponer, por cierto, que los deportes tendrían la misma significación si nadie estuviera observándolos. Es afirmar, sencillamente, que el desempeño superior tiene la capacidad de pasar inadvertido.

[135] Citado en Michael Novak, *The Joy of Sports,* Nueva York: Basic Books, 1976, p. 176.

[136] Scott, *Athletic Revolution*, pp. 97-98.

[137] «Games big people play», *Mother Jones*, septiembre-octubre de 1976, p. 43; véase también, de Terry Orlick, *The Cooperative Sports and Games Book: Challenge without Competition,* Nueva York*:* Pantheon, 1978.

[138] En todo caso, el discurso de moda sobre la necesidad de una mayor participación en los deportes es absolutamente irrelevante en lo que respecta a su significación cultural. Por el mismo expediente, podríamos evaluar el futuro de la música moderna contando el número de músicos aficionados existentes. En ambos casos, la participación puede ser una experiencia en esencia gratificante, pero el nivel de esta participación no nos indica gran cosa sobre la situación de cada disciplina.

[139] Huizinga, *Homo ludens*, p. 48.

[140] Partido Vilas-Connors: debo estas conclusiones a Herbert Benham.

[141] Robert W. Malcomson, *Popular Recreation in English Society, 1750-1850*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973, p. 70.

[142] Lee Benson, *The Concept of Jacksonian Democracy*, Nueva York: Atheneum, 1964, p. 201.

[143] Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class,* Nueva York: Modem Library, 1934 (1899), p. 256 [trad. cast.: *Teoría de la clase ociosa*, Madrid: Alianza, 2014].

[144] El fundador de los Juegos Olímpicos modernos, Pierre de Coubertin, admiraba a los ingleses y atribuía su éxito imperial a la influencia formadora del espíritu que ejercía la actividad deportiva. «¿Será el "arnoldismo" aplicable en Francia?», se preguntaba. Philip Goodhart y Christopher Chataway, en su referencia al auge de este nuevo culto al deporte, al desarrollo del espíritu y el imperio, dejan bien claro que la nueva visión de los deportes era un enfoque de la clase media, que se desarrolló en oposición a las tradiciones aristocráticas y populares. Mientras que el *cricket*, el boxeo y las carreras de caballos habían sido identificadas con las apuestas, la clase media intentó valerse de los deportes para promover la respetabilidad, el patriotismo y el vigor masculino. Véase Goodhart y Chataway, *War without Weapons*, pp. 4-5, 28-29.

[145] Eximios navegantes ingleses. (*N. del T.*).

[146] Elting E. Morison (ed.), *The Letters of Theodore Roosevelt*, Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1951, 2, p. 1444; y 3, p. 615.

[147] Donald Meyer, «Early football», artículo inédito.

[148] Citado en Scott, *Athletic Revolution*, p. 21.

[149] *Ibid.*, pp. 17-21; Hoch, *Rip off the Big Game*, pp. 2-4.

[150] Aun cuando los clichés aludidos abundan en la crítica radical del deporte, el texto de Hoch incluye profusión de ellos y los enuncia en toda la pureza de la jerga revolucionaria. Véase Hoch, *Rip off the Big Game*, pp. 7, 18, 20, 122, 154, 158, 162-166, 117.

[151] Edwards, p. 334. Cf. Jerry Rubin, *Growing (up) at 37*, p. 180: «The ethic of competition, achievement, and domination is the core of the American system».

[152] Heinz Kohut, *The Analysis of the Self*, p. 196; Herbert Hendin, *The Age of Sensation*, Nueva York: Norton, 1975, p. 167.

[153] Butt, *Psychology of Sport*, pp. 18, 32, 41, 55-58, y párrafos varios; Hoch, *Rip off the Big Game*, p. 158; Jack Scott, «Sport» (1972), citado en Edwards, *Sociology of Sport*, p. 338.

[154] Citado en Novak, *Joy of Sports*, p. 273.

[155] Meyer, «Early football»; Frederick Rudolph, *The American College and University,* Nueva York: Vintage, 1962, p. 385.

[156] Meyer, «Early football».

[157] Novak, *Joy of Sports*, cap. 14.

[158] Edgar Wind, *Art and Anarchy*, Nueva York: Knopf, 1963, p. 18.

[159] Citado en Novak, *Joy of Sports*, p. 276.

VI

La educación y el nuevo analfabetismo

La difusión del pasmo

Uno de los adelantos más impactantes de la era moderna es la ampliación de la enseñanza formal hacia grupos sociales antes excluidos de ella. La experiencia de Europa Occidental y de Estados Unidos en los últimos doscientos años nos sugiere que la educación masiva es uno de los pilares fundamentales del desarrollo económico, y los modernizadores del resto del mundo han intentado reproducir los logros de Occidente difundiendo la enseñanza a las grandes masas. La confianza en el poder mágico de la educación ha resultado uno de los componentes más persistentes del ideario liberal y el más fácilmente asimilado por ideologías hostiles al resto del liberalismo. Aun así, la democratización de la enseñanza ha conseguido verdaderamente poco como para justificar esa confianza. No ha mejorado la comprensión en el nivel popular de la sociedad moderna ni elevado el nivel de la cultura popular ni reducido la brecha entre pobres y ricos, que sigue siendo tan vasta como siempre. Como contrapartida, ha contribuido al declive del pensamiento crítico y a la erosión de los estándares intelectuales, obligándonos a considerar la posibilidad de que la educación masiva, tal y como los conservadores vienen diciendo desde hace mucho tiempo,

sea consustancialmente incompatible con la calidad de la educación.

Los críticos conservadores y radicales del sistema educativo concuerdan en una afirmación central: los estándares intelectuales son intrínsecamente elitistas. Los radicales atacan el sistema escolar sobre la base de que perpetúa una cultura literaria obsoleta, la cultura «lineal» de la palabra escrita, imponiéndola a las masas. Los esfuerzos por desarrollar los estándares de expresión literaria y de coherencia lógica sirven, desde esta perspectiva, únicamente para mantener a las masas en su lugar. De forma inconsciente, el radicalismo educativo se hace eco del conservadurismo que da por sentado que la gente común no es capaz de manejar el arte del razonamiento o lograr cierta claridad de expresión y que el procedimiento de exponerla forzosamente a la alta cultura culmina, invariablemente, en el abandono del rigor académico. Los radicales de la cultura adoptan la misma posición, en efecto, pero se valen de ella para justificar estándares inferiores de rendimiento como un paso hacia la emancipación cultural de los oprimidos.

Obligados a escoger entre estas dos posturas, bien podrían renunciar quienes confían en el pensamiento crítico como una condición previa e indispensable del progreso social y político a la sola posibilidad del progreso y alinearse junto a los conservadores, que al menos reconocen la situación de deterioro intelectual existente cuando la ven y no intentan disfrazarla como liberación. Pero la interpretación conservadora del derrumbe de los estándares existentes peca, ciertamente, de simpleza. Los estándares están en vías de deterioro aun en Harvard, Yale y Princeton, instituciones que difícilmente podemos caracterizar como de enseñanza masiva.[160] Un comité del claustro de Harvard informa: «Al claustro de Harvard no le importa la enseñanza». Según un estudio de la situación de la enseñanza general en Columbia, los profesores han perdido «la noción más

corriente del nivel de ignorancia que debe considerarse aceptable». Como fruto de ello, «los alumnos que leen la descripción de Rabelais sobre la agitación cívica la adscriben a la Revolución francesa. Un aula de veinticinco alumnos jamás había oído hablar del complejo de Edipo… o de Edipo a secas. Solo un alumno, en un aula de quince, podía situar la Revolución rusa en una década precisa».

En todo caso, no cabe atribuir la caída del nivel educacional únicamente al fracaso del sistema educativo. En la sociedad moderna, las escuelas contribuyen en buena medida a formar a la gente para el trabajo, pero la mayor parte de los trabajos disponibles, incluso dentro del rango económico superior, no requiere hoy de un alto grado de habilidad técnica o intelectual. De hecho, la mayoría de las ocupaciones consiste tanto en una actividad rutinaria, y depende tan poco del espíritu emprendedor y la inventiva personal, que cualquiera que complete con éxito algún curso comprueba a poco andar que está «excesivamente calificado» para la mayoría de los cargos que se ofrecen. El deterioro del sistema educativo es, así, un reflejo de la menguante demanda social de iniciativa, espíritu emprendedor y motivación compulsiva de logro.

Contrariando las afirmaciones de la mayoría de los teóricos de la educación y sus aliados dentro de las ciencias sociales, la sociedad industrial avanzada ya no descansa en una población aguijoneada por el logro. En lugar de ello, exige una población pasmada, resignada a un trabajo trivial y mal hecho, predispuesta a buscar gratificación en el tiempo que se le deja para el ocio. Esa es, cuando menos, la creencia que sustentan —aunque no siempre explicitan— quienes ejercen el poder en la era contemporánea. «La crisis de nuestra cultura —como advertía Richard P. Blackmur en 1954— proviene de la falsa creencia en que nuestra sociedad solo requiere de mente bastante para crear y operar máquinas, junto a la dosis suficiente de una nueva forma

de analfabetismo para explotar otras máquinas: las de nuestros medios masivos de comunicación. Es tal vez el tipo de sociedad más caro y más derrochador de talento humano que la humanidad ha generado hasta ahora».[161] El análisis de Blackmur cobró fuerza con el paso del tiempo. Formulado en vísperas de una expansión sin precedentes de las facilidades académicas, vio más allá del *boom* académico inmediato, predijo la depresión académica de los años setenta y relacionó esa depresión con el excedente de talento que es endémico en la sociedad industrial moderna. «El excedente de talento entre el proletariado académico de Europa Occidental [es decir, el número creciente de gente egresada de instituciones de enseñanza superior que descubre que "su formación no le servirá para nada serio"] es solo una forma anticipada del excedente que habrá de aparecer a más tardar en 1970 en Estados Unidos».

No solo ocurrió que la economía norteamericana superó la necesidad de grandes cantidades de trabajadores altamente calificados —un hecho del que dan elocuente testimonio los niveles cada vez mayores de desempleo entre doctorados y graduados universitarios—, sino que el poder político ya no busca rodearse de justificaciones filosóficas en su cometido. Hasta el patriotismo, y una de las tareas relevantes de la escuela alguna vez fue inculcarlo, se volvió superfluo para la defensa del *statu quo*. El deterioro de la formación en historia, gobierno y filosofía refleja su estatus cada vez más marginal como parte del aparato de control social.

La atrofia de la competencia

Lo que subyace, pues, en el deterioro del sistema escolar y la difusión subsecuente de la estulticia son cambios sociales vertiginosos que se reflejan en la práctica académica. La educación masiva, que partió como un promisorio intento de

democratizar la cultura superior de las clases privilegiadas, ha culminado en el pasmo de estos mismos sectores privilegiados. La sociedad moderna ha alcanzado índices sin precedentes de alfabetismo formal, pero ha generado al mismo tiempo nuevas formas de analfabetismo. La gente resulta cada vez más incapaz de emplear el lenguaje con facilidad y precisión, de recordar los hechos fundamentales de la historia de su país, de efectuar deducciones lógicas, de entender un texto escrito que no sea sumamente rudimentario o incluso de entender sus derechos constitucionales. La conversión de la sabiduría popular en conocimiento esotérico administrado por expertos alienta la creencia de que la competencia rutinaria en casi cualquier área, incluso en el arte del gobierno, va más allá de lo que el lego puede entender. Los estándares de enseñanza decaen, las víctimas de la enseñanza empobrecida empiezan a coincidir con los expertos en la baja opinión acerca de sus capacidades y el educador se queja de alumnos a quienes no se puede enseñar nada.

El constante declinar de las habilidades intelectuales básicas queda documentado en un estudio tras otro. En 1966, los alumnos del último año de secundaria obtuvieron un promedio de 467 puntos en la parte verbal del Scholastic Aptitude Test, dato que difícilmente cabe celebrar. Diez años después, tenían en promedio 429 puntos. Las puntuaciones de la parte matemática del examen cayeron de un promedio de 495 a 470. Muchos editores simplificaron los libros de texto en respuesta a las quejas de que para la nueva generación de estudiantes, criada bajo el influjo de la televisión, el cine y lo que un educador denominó «supuestos culturales contrarios al lenguaje», los libros de texto que había resultaban incomprensibles. No cabe atribuir la mengua de la habilidad intelectual, como han hecho ciertos observadores, a la presunción reaccionaria de que hoy son más los estudiantes provenientes de minorías y grupos sociales de

bajos ingresos quienes se examinan, asisten a la universidad y hacen descender las calificaciones. La proporción de estos estudiantes fue la misma durante diez años; entretanto, la caída del logro académico se ha extendido a los colegios de élite y a los *colleges* comunitarios, a los *junior colleges* y a las escuelas públicas. Cada año, entre un 40 por ciento y un 60 por ciento de los alumnos de la Universidad de California descubre que ha de matricularse en clases de nivelación de inglés. En Stanford, solo una cuarta parte de los estudiantes que ingresaron en 1975 consiguió aprobar el test para determinar el nivel de inglés, aun cuando esos mismos estudiantes habían obtenido altas calificaciones en el Scholastic Aptitude Test. En los colegios privados, las notas promedio en pruebas de matemáticas e inglés cayeron entre ocho y diez puntos en un solo año, entre 1974 y 1975.

Esos alumnos solo corroboran lo que todo el que haya enseñado en los últimos treinta años en colegios secundarios o universidades sabe de sobra. Aun en los mejores establecimientos norteamericanos, la habilidad de los alumnos para emplear su propio idioma, su conocimiento de lenguas extranjeras, sus facultades de razonamiento, su reserva de información histórica y su conocimiento de los grandes clásicos de la literatura ha sufrido un proceso de inexorable deterioro. Según el rector de la Universidad de Oregon, «no leen tanto, ni han practicado suficientemente el razonamiento y la redacción. El resultado neto es que, al entrar en cualquier aula, ya no cabe esperar de un alumno tanto como se esperaba hace, digamos, unos quince años. Es un hecho evidente de la vida profesional». Un profesor de Psicología de la UCLA informa de «la preocupación casi universal del claustro por la redacción, los ensayos pobrísimos y la cifra tremenda de estudiantes que requiere de enseñanza niveladora». Un profesor de Inglés de la Universidad del Estado de Ohio observó «un aumento de las

quejas en los últimos tres años», en el claustro de toda la universidad, «por el analfabetismo funcional de los alumnos de los primeros años». Y no es un analfabetismo que se limite a los alumnos de primer y segundo año de universidad. Las calificaciones en el Graduate Record Examination también han descendido.[162]

A la luz de estas evidencias, no debería sorprendernos que los norteamericanos se hayan vuelto cada vez más ignorantes de sus propios derechos ciudadanos.[163] Según una encuesta, el 47 por ciento de una muestra de jovencitos de diecisiete años, a un paso de convertirse en electores, ignoraba el hecho tan simple de que cada estado de la nación elige dos senadores. Más de la mitad de ese grupo de diecisiete, y sobre las tres cuartas partes de un grupo de trece años, todos incluidos en la muestra, no consiguieron explicar el sentido de la salvaguarda que brinda la Quinta Enmienda contra la posibilidad de incriminarse. Uno de cada ocho jóvenes de diecisiete creía que el presidente del país no debía ceñirse a la ley, y uno de cada dos estudiantes de ambos grupos de edad pensaba que el presidente designa a los miembros del Congreso. La mitad de los chicos de trece años pensaba que la ley prohíbe que cualquiera cree un partido político. Casi ninguno de los jóvenes en ambos grupos podía explicar qué pasos garantizaba la Constitución al Congreso para frenar a un presidente si intentaba iniciar una guerra sin aprobación parlamentaria. Suponiendo que un electorado educado es la mejor defensa contra un gobierno arbitrario, la supervivencia de la libertad política resulta hoy, en el mejor de los casos, incierta. Gran cantidad de norteamericanos cree hoy que la Constitución permite un poder ejecutivo arbitrario, y la historia política reciente, con su incremento constante del poder presidencial, solo puede haber reforzado esa presunción. ¿Qué ha ocurrido con el sueño republicano de la primera hora? La enseñanza pública universal, en lugar de crear una comunidad de

ciudadanos que se gobiernen, contribuyó a la difusión del embotamiento intelectual y la pasividad política. Las razones de esta anomalía residen en las circunstancias históricas peculiares en que se desarrolló el moderno sistema educacional.

Los orígenes históricos del moderno sistema escolar

La democratización de la enseñanza obedeció a dos razones: brindar al Estado moderno ciudadanos ilustrados y formar una fuerza laboral eficiente. En el siglo XIX, consideraciones de tipo político predominaban sobre otras; la reforma educacional se desarrolló mano a mano con la extensión del sufragio, la separación de la Iglesia y el Estado y la consolidación de las instituciones republicanas. Al igual que estas innovaciones, el sistema de la escuela común surgió de la revolución democrática, que creó un nuevo tipo de ciudadanía basado en la igualdad ante la ley y en el poder limitado del Gobierno: un «gobierno de las leyes, no de los hombres». El ciudadano modelo de la teoría republicana temprana conocía sus derechos y los defendía de las infracciones que cometieran sus conciudadanos y el Estado. No era fácil que lo engañaran los demagogos o lo intimidaran los arrebatos archisabidos de los «listos» profesionales. La invocación de la autoridad lo dejaba impertérrito. Siempre atento a detectar la falsedad, manifestaba astucia suficiente para comprender las motivaciones humanas, entendía los principios del razonamiento crítico y era muy hábil en el empleo del lenguaje, lo que le servía para detectar cualquier tipo de fraude intelectual.

La formación de ciudadanos así de ejemplares requería, obviamente, de un nuevo sistema educativo; aun así, mucho más relevante en la mente de los teóricos republicanos de la primera hora era su consideración de que todo ello suponía la existencia de una nación de pequeños propietarios y una distribución

equitativa de la riqueza. Según Jefferson, el objetivo de la educación republicana era «difundir de modo más general el conocimiento a la masa del pueblo». Destacaba lo que el siglo XVIII habría llamado «conocimiento útil», en especial, en historia antigua y moderna, que Jefferson confiaba que enseñara al individuo más joven a juzgar «las acciones y los proyectos de los hombres, a percibir la ambición bajo cualquier disfraz que adopte y, percibiéndola, a derrotar sus preceptos».[164]

El contraste entre la sociedad norteamericana de la primera hora y otros Estados políticamente más atrasados nos aclara las circunstancias que la enseñanza republicana intentaba superar con su peculiar diseño. En Francia, por ejemplo, ni siquiera la revolución puso freno al pasmo de carácter vegetativo de las masas que los reformadores sociales estimaban un obstáculo mayor para el progreso. A sus ojos, la población rural no solo seguía siendo analfabeta, sino sumándose irracionalmente a formas y costumbres arraigadas en la superstición. Michael Chevalier concluía su estudio de la sociedad norteamericana, escrito en el decenio de 1830, con una serie de observaciones donde cristaliza de manera muy vívida el asunto. Según Chevalier, es posible concebir el progreso de la especie humana como una «iniciación» progresiva de las masas a los descubrimientos intelectuales o «conquistas de la mente» comenzados con la Reforma. En Norteamérica, «los grandes descubrimientos de la ciencia y el arte» ya están «expuestos a la mirada del vulgo y al alcance de todos». En cambio Francia, y en especial el campo francés, ofrecía una imagen deprimente de secular ignorancia:

> Examinad la población de nuestros distritos rurales y veréis que la fuente de todos sus actos es una confusa mezcla de parábolas bíblicas con leyendas originadas en la más burda superstición. Pero haced la misma operación con un granjero norteamericano y veréis que la gran tradición de la escritura bíblica está armónicamente entremezclada en su mente

> con los principios de la ciencia moderna como los enseñaron Bacon y Descartes, con la doctrina de la autonomía de lo moral y lo religioso proclamada por Lutero y con nociones aún más recientes de libertad política. Ese granjero es uno de los iniciados.[165]

Tras comentar la superior moral sexual y los hábitos domésticos mejor establecidos del granjero norteamericano, Chevalier hacía notar que, también en cuestiones políticas, «la gran masa de Norteamérica ha alcanzado un grado mayor de iniciación que las masas europeas, pues no precisa ser gobernada; cada individuo de por aquí [Estados Unidos] lleva en sí mismo, y en mayor grado, el principio del autogobierno, y está presto a participar en los asuntos públicos». La diferencia, según Chevalier, también podía extenderse a la vida económica: el mecánico norteamericano era mejor trabajador, en buena medida porque confiaba en sus medios y estaba «lleno de amor propio».

De la disciplina industrial a la selección de los recursos humanos

Por irónico que parezca, estas observaciones fueron formuladas en el preciso momento en que las circunstancias europeas estaban a un paso de reproducirse en Estados Unidos merced a la migración en masa de trabajadores y campesinos europeos. Partiendo con los irlandeses en la década de 1840, la inmigración de elementos políticamente retrógrados, como se los consideraba, dio pie al temor —que era ya una corriente subterránea en la conciencia social de Norteamérica— de que Estados Unidos retrocediera a un odiado patrón de conflicto social originario del Viejo Mundo, a la pobreza hereditaria y al despotismo político. En el clima propiciado por tales ansiedades, reformadores de la enseñanza como Horace Mann y Henry Barnard encontraron eco para sus propuestas de establecer un sistema nacional de educación obligatoria y de ampliar el plan de

estudios a cuestiones que trascendieran la formación puramente intelectual que habían vislumbrado los reformadores de la primera hora. Desde esta época en adelante, el problema de aculturar a la población inmigrante estuvo siempre rondando el proyecto educativo de Norteamérica. La «americanización» se transformó en modelo educacional específicamente norteamericano, entendido como la iniciación a la cultura moderna. Puesto que así se presentaba la labor de iniciación, la escuela norteamericana, en contraste con la europea, ponía especial énfasis en los aspectos no académicos del plan de estudios. El objetivo democrático de llevar los frutos de la cultura moderna a las masas dio paso, en la práctica, a una preocupación por la enseñanza como una forma de control social. Ya en la década de 1830 la escuela común se proponía, en parte, como una forma de desalentar sutilmente la aspiración de las masas a la «cultura».

Al requerir del apoyo público, los reformadores decimonónicos apelaban a la creencia de que las escuelas sometidas a un adecuado liderazgo profesional facilitarían la movilidad social y la gradual erradicación de la pobreza o, alternativamente, recurrían a la esperanza muy distinta de que el sistema propiciaría el orden, desincentivando las ambiciones desproporcionadas en relación con la situación de los estudiantes. Posiblemente, este último argumento atraía con mayor fuerza que el primero a los benefactores adinerados y a los funcionarios públicos. Ambos llevaban a las mismas conclusiones: que los intereses de la sociedad quedaban mejor representados por un sistema de enseñanza universal obligatoria que aislaría al alumno de otras influencias y lo mantendría sujeto a un régimen regular, y que el sistema debía ser operado por una burocracia profesional centralizada.

No hay que exagerar las diferencias entre el sistema norteamericano y el europeo de enseñanza pública. Los sistemas europeos también prestaban gran atención a la formación moral;

ambos servían a los mismos propósitos generales: formar ciudadanos que confiaran en sí mismos, difundir los principios elementales de la cultura moderna, superar el atraso provinciano, y también —lo que no siempre resultaba fácil aislar de los otros objetivos— unificar las naciones de la era moderna, eliminando las variantes lingüísticas y regionales, inculcando el patriotismo e inoculando la lealtad a los principios de 1789, 1776, la Revolución Gloriosa u otro hecho que simbolizara el nacimiento del Estado. Ambos sistemas combinaban desde un principio rasgos democráticos y no democráticos; a medida que los fines políticos de la instrucción pública cedieron lugar a una preocupación cada vez mayor por los objetivos de la industria, los rasgos no democráticos se acentuaron.

En un principio, los estudiosos decimonónicos de la sociedad veían una conexión íntima entre la «iniciación» política y la económica. Entendían la formación en el terreno industrial como una ampliación de la formación requerida por la condición de ciudadano republicano. Parecía que los mismos hábitos mentales que hacían buenos ciudadanos —confianza en sí mismo, amor propio, versatilidad— eran esenciales para la destreza laboral. Al acercar la cultura moderna a las masas, el sistema educativo habría de inocularles también la disciplina industrial en el más amplio sentido del término. Hablar hoy de disciplina industrial tiene connotaciones poco afortunadas de reglamentación, de subordinación del individuo a la maquinaria, de sustitución de las leyes de la naturaleza por las del mercado. Quien mejor dio cuenta del significado real de la «disciplina industrial» para una tradición democrática temprana y hoy casi extinta fue uno de sus últimos exponentes, Thorstein Veblen.[166] Veblen creía que la industria moderna nutría a las clases productivas, en mayor grado del posible en formas sociales previas, de hábitos mentales «iconoclastas»: escepticismo, actitud crítica frente a la autoridad y la tradición, un enfoque «materialista» y científico y un desarrollo

del «instinto de laboriosidad». Una fuerza laboral eficiente no implicaba, desde la perspectiva de esta tradición, trabajadores dóciles y serviles; por el contrario, implicaba, según Chevalier, una fuerza laboral que no necesitara ser gobernada.

En torno al cambio de siglo —el mismo periodo en que la «americanización» se volvió lema casi oficial de los educadores norteamericanos— se introdujo en las escuelas públicas, con el santo y seña de la «eficiencia», una segunda forma de enseñanza industrial, bastante más cruda, que acentuaba el adiestramiento manual y la formación vocacional. Según los educadores y los portavoces de la industria, la escuela tenía la responsabilidad de instruir a los órdenes inferiores en las destrezas manuales que los convertirían en trabajadores productivos y ciudadanos útiles. George Eastman, tras quejarse de que los negros eran «de una ignorancia espesa», concluía que «la única esperanza para la raza negra, y de liquidar este problema, estriba en la educación apropiada, al estilo de Hampton-Tuskegee, dirigida casi en su totalidad a convertirlos en ciudadanos útiles mediante la educación en las cadenas de montaje». En 1908, un grupo de hombres de negocios conminó a la National Education Association a que introdujera nuevos cursos relacionados con materias comerciales e industriales en el plan de estudios de la enseñanza básica. El 70 por ciento de los pupilos de las escuelas básicas —señalaban— jamás concluía la secundaria, y el mejor entrenamiento para esos estudiantes sería «primero utilitario y después cultural».[167]

El adiestramiento de los recursos humanos era a la «disciplina industrial» —en el sentido de Veblen— lo que el adoctrinamiento político —«formación cívica», como comenzó a denominárselo— a la «iniciación» política. Ambas innovaciones representaban versiones degradadas de la práctica democrática, muy atractivas para quienes renegaban de lo que consideraban un énfasis excesivo de las escuelas en la «cultura». Ambas reformas

pertenecían a un movimiento más amplio que pretendía hacer de la escuela un lugar más «eficaz». En respuesta al clamor público por el alto índice de fracaso escolar en los colegios, un clamor que creció hasta convertirse en coro hacia 1910, los educadores introdujeron sistemas de prueba y seguimiento que tuvieron el efecto de relegar los «fracasos» escolares a programas de entrenamiento manual e industrial (donde muchos siguieron fracasando). Las protestas dirigidas contra la cultura de buen tono, contra el énfasis exagerado en las materias académicas, contra la «educación para señoritos» y la «suavidad cultivada en el aula, esa quietud de salón y el refinamiento», coincidían a menudo con una insistencia en que la educación superior y la «cultura» no debían ser, en ningún caso, «anheladas por la multitud».[168] La fase progresista vio, así, el florecimiento pleno de la escuela como una entidad fundamentalmente de reclutamiento industrial, de selección y certificación en ese plano. De las tres formas como las escuelas generan una fuerza laboral eficiente —inculcando la disciplina industrial, entregando una formación vocacional y efectuando una selección—, la tercera se volvió con mucho la más importante: la de «adecuar al hombre al cargo», en la jerga de los reformadores educacionales de la época de la Primera Guerra Mundial.

De la norteamericanización a la «adaptación a la vida»

Pero ni siquiera en el siglo XX tuvo la escuela, de ningún modo, un efecto universalmente desmoralizador en quienes pasaban por ella. A mediados de la década de 1930 y en los años cuarenta, los grupos sociales con una tradición cultural que valoraba la enseñanza formal, y en lugar destacado los judíos, se las ingeniaron para valerse del sistema —aun de un sistema cada vez más engranado en el reclutamiento industrial— como una

palanca de superación colectiva. En condiciones favorables, el énfasis de la escuela en el «americanismo» y su promoción de normas universales tuvo un efecto liberador y ayudó a los individuos a realizar un quiebre fructífero con las limitantes tradiciones étnicas. La crítica reciente de la escuela, que en ocasiones equipara la educación masiva a la forma rígida de adoctrinamiento y condicionamiento totalitarios, participa de la sensiblería relacionada con la etnicidad. Deplora la desintegración de la cultura autóctona y no presta atención alguna a que la desintegración ha sido, a menudo, el precio de la emancipación intelectual. Cuando Randolph Bourne (personaje favorito de historiadores radicales que creían que su crítica de la educación anticipaba la suya) ensalzaba el pluralismo cultural, no pensaba en las culturas inmigrantes intactas de los respectivos guetos, sino en la cultura de los intelectuales inmigrantes doblemente desarraigados que conoció en Columbia. Una de ellos, Mary Antin, escribió un texto acerca de su propia escolarización, indicativo de que la «americanización» bien podía conducir, en ciertos casos, a un novedoso sentido de la dignidad propia. Aprender acerca de George Washington le enseñó, según ella, «que estaba más noblemente relacionada de lo que nunca supuse. Tenía parientes y amigos que eran gente notable según los viejos estándares —nunca me había avergonzado de mi familia—, pero este George Washington en particular, que murió mucho antes de que yo naciera, era como un rey por su grandeza, y él y yo éramos conciudadanos». No mucho después, Norman Podhoretz ha descrito cómo, en los años cuarenta, una maestra con todas las limitaciones de la sensibilidad de «buen tono» le introdujo en la tradición literaria y aun así pudo transmitir a su alumno una sensación insustituible del universo que había más allá de su propia experiencia de educadora.[169]

Las reformas de la fase progresista dieron lugar a una burocracia educacional muy poco imaginativa y a un sistema de

reclutamiento industrial que terminó socavando la aptitud de la escuela como agente de emancipación intelectual; pero aún habría de transcurrir mucho tiempo antes de que los efectos negativos de estos cambios se generalizaran. Al convencerse los educadores, con la ayuda de los test de inteligencia, de que la mayoría de los estudiantes era incapaz de obtener un currículo académico decente, creyeron preciso idear otros mecanismos para mantenerlos ocupados. La introducción de cursos de labores hogareñas, de salud, educación cívica y otras materias no académicas, junto a la proliferación de programas deportivos y actividades extracurriculares, refleja el dogma de que las escuelas debían «educar integralmente al niño», y también la necesidad práctica de llenar el tiempo de los alumnos y mantenerlos razonablemente contentos. Tales programas se difundieron rápidamente en las escuelas públicas de los años veinte y treinta, a menudo con la justificación de fortalecer la «vocación cívica», que, según el decano del Teachers College, era «un objetivo prioritario de las escuelas públicas en Norteamérica». Los Lynd informaban en Middletown de que la enseñanza vocacional, la contabilidad, la taquigrafía, el «inglés comercial», la economía doméstica, la educación física y las actividades extracurriculares —habilidades y pasatiempos antaño centrados en el hogar o enseñados en formas espontáneas de aprendizaje— ocupaban buena parte del tiempo antes dedicado al griego, el latín, la gramática y la retórica.[170]

Los reformadores educacionales llevaron las labores familiares a la escuela no solo con la esperanza de convertirla en un instrumento de enseñanza, sino de socialización. Tras reconocer vagamente que en muchas áreas —precisamente las excluidas del plan formal de estudios— la experiencia enseña más que los libros, los educadores optaron por eliminar los libros, por importar la experiencia concreta al contexto pedagógico, recrear los estilos de aprendizaje antes asociados con la familia e incentivar a los

alumnos para que «aprendieran haciéndolo». Tras haber impuesto un plan de estudios abrumador a cada etapa de la experiencia infantil, ahora exigían, cuando ya era demasiado tarde, que la enseñanza entrara en contacto con la «vida». Dos educadores afirmaban en 1934, sin advertir la ironía implícita en sus recetas:

> Se puede revitalizar la enseñanza incorporando a la escuela a quienes son practicantes activos en el mundo […], complementando y estimulando la enseñanza de aquellos cuya formación ha discurrido en la escuela normal. ¿Cómo esperar que un individuo alcance pleno dominio de su instrumental si jamás se ha expuesto a un ejemplo concreto de ese dominio pleno? Mediante estos recursos, es posible contactar íntimamente la educación con la vida y aproximarla a las ventajas que había en las enseñanzas prácticas de una época anterior.[171]

En la práctica, este consejo determinó una búsqueda continua de programas de estudio poco exigentes. La búsqueda alcanzó nuevas dimensiones en los años cuarenta, cuando el estamento educacional introdujo una nueva panacea, entre otras muchas: la educación para la «adaptación a la vida».[172] En Illinois, los defensores de la adaptación a la vida urgieron a los colegios a prestar más atención a «problemas de la juventud en la enseñanza secundaria», tales como «mejorar la apariencia personal», «seleccionar a un dentista familiar» y «desarrollar y mantener relaciones chico-chica saludables». En otra parte, los observadores informaban haber oído en el aula discusiones en torno de temas como «¿Cómo puedo ser popular?», «¿Por qué son mis padres tan estrictos?», «¿Debo seguir a mi grupo de amigos o ceñirme a los deseos de mis padres?».

Dado el compromiso tácito de Norteamérica con la escuela secundaria integral —esto es, la negativa a especializar, en instituciones distintas, la preparación para la universidad y la formación técnica—, los programas para mantener ocupados a los alumnos, las actividades deportivas o extracurriculares y el

énfasis general del alumnado en la sociabilidad corrompieron no solo los programas de adaptación vocacional y a la vida, sino también el curso preparatorio para la universidad. El concepto de disciplina industrial se deterioró al punto que la formación intelectual y hasta el entrenamiento manual se volvieron accesorios frente a la práctica de inculcar hábitos de orden. Según un informe del National Manpower Council fechado en 1954, «la escuela refuerza un horario de actividades al fijar horas de llegada y asistencia, al asignar tareas que hay que completar, al recompensar la diligencia, la responsabilidad y la habilidad; al corregir el descuido y la ineptitud, al incentivar la ambición».[173] Con todo, cuanto más se aproximaba la escuela a este ideal vacío, más efectivamente desincentivaba la ambición de cualquier índole, salvo quizás la ambición de abandonar la escuela de una u otra forma. Al vaciar el plan de estudios no solo de contenidos académicos, sino también prácticos, los educadores privaron a los alumnos de una labor que les planteara desafíos y los obligaron a dar con otros medios de llenar el tiempo, el cual, por ley, debían pasar en la escuela. La sociabilidad compulsiva de los alumnos de secundaria, antes focalizada en lo que Willard Waller denominó «el complejo de puntuar bien y acumular citas», más recientemente en las drogas, surgió en parte del tedio frente al derrotero prescrito en los estudios.[174] Aun cuando los maestros y administradores a menudo deploraran esa obsesión de sus alumnos con la popularidad, ellos mismos la alentaban al otorgar tanta atención a la necesidad de llevarse bien con los demás y manejar los hábitos de cooperación, considerados indispensables para el éxito industrial.

Educación básica versus educación para la defensa nacional

Hacia los años cincuenta, la trivialización del plan de estudios secundarios se hizo evidente. Surgieron dos facciones críticas. La primera, liderada por Arthur Bestor, Albert Lynd, Mortimer Smith y el Council for Basic Education, arremetió contra la expansión imperialista del sistema educacional. Sus partidarios negaban que el colegio debiera socializar «integralmente al niño», asumir las funciones de la familia y la parroquia o servir como un organismo de reclutamiento de mano de obra para la industria. Argumentaban que la única responsabilidad del colegio era brindar una formación intelectual básica y extender esa formación a todo el mundo. Deploraban el antiintelectualismo, pero condenaban también el sistema de seguimiento. Según Smith, los educadores aprovechaban la idea de Dewey de que la escuela debía servir a las necesidades del niño como excusa para eludir su responsabilidad de extender a todos la educación básica. Este dogma daba al maestro «que halle que Johnny o Mary son algo lerdos en las asignaturas académicas la posibilidad de desentenderse de ellos, por una supuesta falta de interés y capacidad, e inducirlos a tomar más cursos de manualidades, artes industriales o economía doméstica, donde la habilidad mecánica predomina sobre el razonamiento».

Un segundo grupo de críticos del sistema no denostaba la educación norteamericana porque fuera antiintelectual y no democrática, sino porque no producía suficientes científicos y técnicos de alto nivel.[175] Reformadores como Vannevar Bush, James B. Conant y el vicealmirante Hyman G. Rickover insistían en que Estados Unidos iba a la zaga en la carrera armamentista con la Unión Soviética porque había fallado la aplicación de un sistema eficiente de selección de recursos humanos en la escuela. Después de que los rusos lanzaran una cápsula espacial en 1957, este género de críticas obligó a los educadores a establecer nuevos métodos de formación en ciencias y en matemáticas, que enfatizaban la asimilación de conceptos

básicos en lugar de la memorización de datos. Pese al llamado de Conant, Rickover y sus seguidores a volver a lo básico, su programa tenía muy pocas cosas en común con las reformas que defendía el Council of Basic Education. No cuestionaban el papel de la escuela como un instrumento al servicio del reclutamiento militar e industrial; simplemente trataban de aumentar la eficiencia del proceso de selección.

Conant y Bush propiciaban el servicio militar universal en los debates de finales de los años cuarenta. Entendían ese sistema como una forma de reclutar a los jóvenes para que sirvieran al Estado y como un mecanismo eficaz de clasificación de la población, en virtud del cual se podrían evaluar los requerimientos de recursos humanos a la luz de las necesidades militares. Cuando la idea del servicio militar universal fue definitivamente derrotada por quienes se resistían a entregar a los militares el control total sobre el reclutamiento de recursos humanos, el país adoptó una modalidad de reclutamiento de algún modo aún más antidemocrática. Con la Ley del Servicio Selectivo de 1951, aprobada en el punto álgido de la guerra de Corea, el servicio militar se convirtió en una obligación general, salvo para aquellos que lograban calificar para exención académica. El sistema de prórroga por razones académicas, unido a las reformas educacionales ideadas para reclutar a una élite científica y técnica, creó un sistema de selección de recursos humanos a nivel nacional donde los reclutas de un vasto ejército para tiempos de paz provenían de las minorías y sectores de escasos recursos, en tanto la clase media, deseosa de eludir el servicio militar, asistía a la universidad en cantidades sin precedentes.

La Ley de la Educación para la Defensa Nacional de 1958, ideada para acelerar la producción de ingenieros y científicos, dio un impulso adicional al *boom* de la enseñanza superior que se mantuvo hasta principios de los años setenta. Entretanto, los

colegios dedicaban cada vez más atención a la identificación de alumnos capacitados y a la disuasión de los demás. Sistemas más eficaces de seguimiento, sumados a un énfasis mayor en las matemáticas y las materias científicas, sirvieron para reclutar una cantidad creciente de estudiantes universitarios, pero hicieron muy poco por mejorar su formación. Los esfuerzos por extender al ámbito de las ciencias sociales y las humanidades ciertas técnicas perfeccionadas en primera instancia por los profesores de las «nuevas matemáticas» produjeron estudiantes con deficiencias de conocimientos concretos e intolerantes frente a la enseñanza que no apuntara a sus necesidades de «creatividad» y «expresión personal». «Cuando escribíamos en el colegio —recuerda Joyce Maynard de su propia experiencia a principios de los años sesenta—, se nos impulsaba a olvidarnos de la gramática y a preocuparnos de la expresión libre y personal: quizás, a no escribir en absoluto y comunicarnos, en lugar de ello, de manera no verbal».[176]

Hay infinidad de indicios de la difusión de esos métodos y su efecto desastroso en la mente de los estudiantes. Bajo el disfraz de ideologías esclarecidas, los profesores (y los padres) optaron por lo más fácil, con la esperanza de aplacar a sus alumnos y edulcorar el tiempo que debían pasar en la escuela, haciéndoles la experiencia lo menos dolorosa posible. Con la esperanza de evitar la confrontación y la polémica, dejaron a los alumnos sin guía, tratándolos como incapaces de un esfuerzo serio. Frederick Exley, que enseñó un tiempo en las escuelas públicas del interior del estado de Nueva York, describe los efectos desmoralizadores de la norma tácita de que «todo el mundo aprueba»:[177]

> El profesorado había sido conducido a una aberración moral. Se nos exigía que tuviéramos un ojo puesto en la mitad del alumnado, una actitud fría y desapegada para evaluarlo, al tiempo que parpadeábamos sorprendidos ante la mitad restante, que pasaba de curso en curso y al final debía salir a un mundo que parecía simplemente dichoso de

> enseñarles —a medida que derivaban groseramente del desencanto al desastre— lo que la escuela debía haberles enseñado desde un principio: que incluso en Estados Unidos *el fracaso es parte de la vida*.[178]

Las instituciones encargadas de la transmisión cultural (la escuela, la Iglesia, la familia), de las cuales cabía esperar que contrarrestaran de algún modo la tendencia narcisista de nuestra cultura, han sido moldeadas, en lugar de ello, a su imagen y semejanza, mientras un cuerpo creciente de teoría progresista justifica esa capitulación con el argumento de que tales instituciones sirven mejor a la sociedad cuando le brindan un reflejo de ella misma. El giro decadente de la enseñanza pública prosigue en conformidad con ello: la adulteración persistente de los estándares intelectuales en nombre de la relevancia y otros lemas progresistas, el abandono de los idiomas extranjeros o de la historia en favor de los «problemas sociales», y un repliegue general de la disciplina intelectual de cualquier tipo, a menudo requerido por la necesidad de formas más rudimentarias de disciplina para preservar unos mínimos estándares de seguridad.

El movimiento por los derechos civiles y la escuela

Ni siquiera la batalla por la integración racial consiguió frenar la decadencia, aun cuando haya planteado, en otros sentidos, un serio desafío al *statu quo*. En los años sesenta, los portavoces del movimiento por los derechos civiles y luego el Poder Negro arremetieron contra las injusticias más burdas del sistema educacional. La disparidad de rendimiento académico de los escolares negros y blancos mostraba dramáticamente el fracaso de la enseñanza norteamericana, con mayor claridad que cualquier otro índice. Precisamente por ello, los educadores se afanaron siempre por explicarlo apelando a cuestiones como la inferioridad racial o, cuando el racismo se volvió científicamente inaceptable, al argumento de la «privación cultural». La

antropología cultural, que echó por tierra las nociones del racismo científico en los años treinta, dio a los educadores una nueva excusa para sus fracasos en la educación de niños de clase baja: provenían de ambientes culturalmente pobres y así no era posible enseñarles nada. Como señala Kenneth B. Clark, «con el uso y la práctica del concepto de privación cultural, los científicos sociales y educadores aportaron, sin proponérselo, a un *establishment* educativo que ya era resistente al cambio […], una justificación para la ineficiencia continua, mucho más respetable y bastante más aceptable a mediados del siglo XX que el racismo».[179]

La lucha por la desegregación sacó a flote, por una parte, la contradicción inherente en el compromiso norteamericano con la enseñanza universal y, por otra, las realidades de una sociedad de clases. Los norteamericanos del siglo XIX adoptaron un sistema de escolaridad común, sin renunciar a su creencia en la inevitabilidad de las desigualdades sociales. Defendían el principio de igualdad de oportunidades educativas, preservando, al mismo tiempo, un sistema educacional que alentaba a los niños de clase baja a conformarse con una formación proporcional a su situación social y proyecciones. Aun cuando se negaron a institucionalizar la desigualdad en un sistema aparte de formación técnica, recrearon, dentro del sistema escolar académicamente integrado, que diseñaron como alternativa al sistema europeo, múltiples formas de discriminación de hecho. En los años sesenta la excepción más visible al igualitarismo oficial —el sistema segregado de escolarización «por separado pero igual»— comenzó a desmoronarse ante la embestida combinada de tribunales de justicia, oficina del Fiscal General y burocracia federal…, solo para generar nuevas pautas de discriminación en escuelas aparentemente integradas junto a indicios inequívocos de esa discriminación en el empobrecimiento educacional de los niños negros.

Los conflictos relativos a la política educacional en los años cincuenta habían dejado en claro que la nación enfrentaba una opción entre la enseñanza básica para todos y una compleja burocracia educacional que operaba, en la práctica, como organismo seleccionador de los recursos humanos. La misma cuestión, a menudo encubierta por la retórica furibunda de entonces, subyacía en las luchas más amargas de los años sesenta y setenta. Para la gente de raza negra, especialmente para los negros en vías de ascender socialmente —en quienes la pasión por la enseñanza arde con la misma intensidad con que lo hizo en los descendientes de los puritanos o en los judíos inmigrantes—, la desegregación representaba una promesa de educación igualitaria en las asignaturas básicas indispensables para la supervivencia económica, aun en una sociedad moderna que en otros sentidos era analfabeta: la lectura, la escritura y la aritmética. Los progenitores de raza negra se aferraban, al parecer, a lo que hoy resulta una concepción pasada de moda de la educación: desesperanzadoramente reaccionaria, desde la perspectiva de los «innovadores» educacionales. Según este enfoque presuntamente tradicional, la escuela opera en su mejor nivel cuando inculca las habilidades básicas de las que dependen las sociedades alfabetizadas, cuando mantiene elevados criterios de excelencia académica y vela por que los estudiantes hagan suyos esos criterios. La lucha por la escolarización desegregada no solo implicó un ataque contra la discriminación racial, sino que arremetió contra la propuesta —incorporada desde hacía tiempo en la práctica escolar— de que los criterios académicos son consustancialmente elitistas y que la enseñanza universal exige, por ende, su dilución: la nivelación hacia abajo, adaptando los criterios a los orígenes de clase y expectativas sociales. La exigencia de la desegregación supuso algo más que el compromiso renovado con la igualdad de oportunidades; conllevaba el repudio al separatismo cultural y la creencia

implícita en que el acceso a una tradición cultural compartida seguía siendo la condición previa del progreso para los grupos más desposeídos.

Nítidamente de clase media por sus derivaciones ideológicas, el movimiento en pro de la educación igualitaria encarnaba, sin embargo, exigencias que no era posible cumplir sin efectuar una revisión radical de todo el sistema educativo… y de buena parte de lo demás, por añadidura. Se oponía abiertamente a una práctica educacional instaurada hacía mucho. Sus implicaciones no solo resultaban indigestas para los burócratas de la educación atrincherados en el sistema, sino para los sectores progresistas, que pensaban que la enseñanza debía adaptarse a las «necesidades» de los jóvenes, que el énfasis excesivo en las materias académicas inhibía la «creatividad» y que la tensión excesiva de la competencia académica reforzaba el individualismo a expensas de la cooperación. El intento de la población negra y otras minorías por resucitar la enseñanza básica se cruzaba con la experimentación educativa: el aula abierta, la escuela sin muros, el intento de promover la espontaneidad y eliminar el autoritarismo supuestamente flagrante en el interior de las aulas.

El pluralismo cultural y el nuevo paternalismo

A finales de los años sesenta, cuando el movimiento a favor de los derechos civiles dio paso al Poder Negro, los radicales dentro de la esfera educativa comenzaron a identificarse con la nueva teoría de la cultura negra, una versión invertida de la teoría de la privación cultural, que definía la subcultura del gueto como una forma de adaptación funcional a la vida del gueto y, ciertamente, como una atractiva alternativa a la cultura competitiva y del logro de las capas medias de raza blanca. Los radicales criticaban ahora a la escuela por imponer la cultura blanca a los pobres. Los

voceros del Poder Negro, deseosos de explotar las culpas de los blancos liberales, se unieron a la arremetida y exigieron programas separados de estudios negros, el fin de la tiranía impuesta por la palabra impresa, la enseñanza del inglés como segunda lengua. En apariencia un avance radical frente al movimiento de clase media a favor de la integración racial, el Poder Negro aportó nuevos argumentos para las escuelas segregadas de segunda categoría, al igual que los críticos radicales de la escolarización «tradicional» hicieron el juego al *establishment* educativo al condenar la educación básica como una forma de imperialismo cultural. En vez de criticar la expansión de la burocracia educacional, estos críticos volvieron su artillería contra la educación en sí misma, un blanco más seguro, legitimando una nueva erosión de los estándares en nombre de la creatividad pedagógica. En lugar de urgir a que la escuela atenuara sus pretensiones y volviera a la enseñanza básica, exigieron una ampliación del plan de estudios para incluir programas de historia negra, inglés negro, toma de conciencia de la cultura negra y orgullo de la negritud.

Las posturas educativas radicalizadas de fines de los años sesenta, a pesar de todo su militantismo revolucionario, dejaron intacto el *statu quo* y hasta lo reforzaron. Ante las falencias de la crítica radical, correspondió a individuos moderados como Kenneth Clark extraer la conclusión auténticamente radical de que «los niños negros, o cualquier otro grupo de niños, no desarrollan el orgullo con solo decir que lo sienten, cantando una canción alusiva a lo mismo o afirmando “Soy negro y soy hermoso” o “Soy blanco y superior”». El orgullo racial, insistía Clark, deriva del «logro demostrable».[180] Contrariando el «sentimentalismo entusiasta y santurrón» de reformadores educacionales como Jonathan Kozol y Herbert Kohl, los veteranos del movimiento a favor de los derechos civiles arguyeron que los profesores no necesitaban querer a sus

alumnos para exigirles un buen rendimiento. Al operar con criterios de rendimiento elevados y exigir a todo el mundo que esté a la altura, los profesores muestran más respeto por sus alumnos —según los voceros de la muy vilipendiada clase media negra— que el que les transmiten al promover la cultura del gueto y proponerse, en palabras de Hylan Lewis, «ornamentar un lirio maloliente».[181]

En el largo plazo, poco importa a sus víctimas que la mala enseñanza acabe justificándose con el argumento reaccionario de que la gente pobre jamás podrá aspirar a dominar las complejidades de las matemáticas, la lógica y la redacción, o que, como contrapartida, los seudorradicales condenen los estándares académicos por ser parte del aparato de dominio cultural del que se vale el hombre blanco, que impide en forma deliberada que los negros y otras minorías realicen su potencial creativo. Cualquiera que sea el caso, los reformadores mejor intencionados terminan siempre condenando a las clases modestas a una enseñanza de segunda categoría y contribuyen así a perpetuar las mismas desigualdades que buscan abolir. En nombre del igualitarismo, preservan la forma más insidiosa de elitismo, que, disfrazada de una u otra modalidad, mantiene a las masas en la incapacidad de realizar ningún esfuerzo intelectual. Todo el problema de la educación en Estados Unidos y, en general, de la sociedad contemporánea se reduce a esto: casi todo el mundo asimila excelencia intelectual y elitismo. Esta actitud no solo garantiza el monopolio de las ventajas educativas por unos pocos; rebaja la calidad de la enseñanza de las élites propiamente tales y amenaza con imponer el reino de la ignorancia universal.

El auge de la «multiversidad»

La educación superior, asimismo, ha ido diluyendo progresivamente sus contenidos y reproduciendo las condiciones

que predominan en las escuelas públicas. El colapso de la enseñanza general, la abolición de cualquier intento serio de instruir a los alumnos en alguna lengua extranjera, la introducción de múltiples programas de estudios negros, estudios sobre mujeres y otras formas de aumentar el nivel de conciencia sin otra finalidad que desviar el descontento político; la oportuna inflación de las calificaciones…, todo ello ha contribuido a degradar la educación universitaria, al mismo tiempo que las tasas cada vez más elevadas de matrícula la han puesto fuera del alcance de todos menos de los sectores más adinerados.

La crisis apreciable en la enseñanza superior en los años sesenta y setenta tiene su origen en procesos previos. La universidad moderna adquirió su forma a principios del siglo XX, como fruto de una serie de compromisos.[182] De la década de 1870 en adelante y hasta la Primera Guerra Mundial, los defensores de la investigación, el servicio social y la cultura liberal competían por el control de la universidad. El profesorado se dividía entre los que se adherían a una u otra de esas propuestas, y los estudiantes y administrativos incorporaron al debate sus propios intereses. Al final ninguna de esas facciones consiguió una victoria definitiva, pero cada una obtuvo sustanciales concesiones. La incorporación de asignaturas optativas, junto a diversiones extracurriculares de variada índole, sirvió para aplacar a los estudiantes. El sistema optativo representó también un compromiso entre las exigencias del *college* de pregraduados, aún organizado en torno a una concepción más vieja de la cultura general, y las escuelas de graduados y profesionales, orientadas a la investigación, que comenzaban a superponerse al *college*. «La esperanza de que el sistema de cursos transformara al profesor de un severo experto en un académico creativo dependía de brindarle la suficiente flexibilidad para que expusiera a fondo la materia que dominaba y al mismo tiempo quedara liberado de unos alumnos para quienes

la asistencia a clases era una tarea ingrata». Por desgracia, el sistema electivo también liberó al profesorado de considerar los objetivos más amplios de la enseñanza —incluida la posibilidad de que para muchos estudiantes la asistencia a cualquier clase se hubiera convertido en «una tarea ingrata»— y los nexos de una rama del conocimiento con las demás. De forma simultánea, la fusión del *college* y las escuelas profesionales en una misma institución contribuyó a preservar la ficción de la enseñanza general, ficción a la que los administradores universitarios recurrían muchísimo cuando se trataba de pedir financiación.

Surgió entonces un aparato administrativo considerablemente expandido, que ya no era un elemento más dentro de una comunidad plural, sino el único cuerpo responsable de la política universitaria global. La decisión de mezclar la formación profesional y la enseñanza de las humanidades en la misma institución, y el compromiso requerido para implementarla, dejó al profesorado incapacitado para enfrentar cuestiones más trascendentes de política académica. Estas pasaron a ser responsabilidad de la burocracia administrativa, que se amplió con miras a manejar la complejidad desbordante de unas instituciones que incluían no solo a *colleges* para pregraduados y graduados, sino escuelas profesionales, de formación vocacional, institutos de investigación y extensión, programas por áreas, programas atléticos semiprofesionales, hospitales, gestión a gran escala de bienes raíces y otras innumerables empresas. Los administrativos debieron elaborar la política corporativa de la universidad, tanto en el frente interno como en el externo —el agregado de nuevos departamentos y programas, la cooperación en la investigación bélica, la participación en programas de reforma urbana—, y la idea de la universidad que presta servicios, o «multiversidad», cuyas instalaciones están en teoría disponibles para todos (pero en la práctica, solo para el mejor postor), sirvió para justificar su hegemonía en la estructura

académica. El profesorado aceptó el nuevo orden, pues, como dijo una vez Brander Matthews al explicar el atractivo que Columbia ejercía sobre hombres de letras como él, «mientras cumplamos fielmente nuestra tarea, se nos deja en paz para hacerla como queramos».[183]

Lo mejor que cabe decir de la universidad norteamericana durante lo que podemos denominar su etapa clásica —de 1870 a 1960, más o menos— es que brindaba un ambiente relativamente poco exigente, donde los grupos que componían la universidad disfrutaron de la libertad de hacer lo que quisieran, siempre que no interfirieran en la libertad de los demás o esperaran que la propia universidad les diera una explicación coherente de su propia existencia. Los estudiantes aceptaron el nuevo estado de cosas no solo porque disponían de múltiples diversiones no académicas, sino porque el caos intelectual del currículo de pregraduados aún no se hacía evidente, porque la afirmación de que un grado académico implicaba mejor empleo aún tenía alguna relación con la realidad, y porque, en sus relaciones con la sociedad, la universidad parecía identificarse con lo mejor de la vida norteamericana y no con lo peor.

Lo que precipitó la crisis de los años sesenta no solo fue la presión ejercida por una cantidad sin precedentes de alumnos (muchos de los cuales habrían pasado gustosos esos años en otro lugar), sino una conjunción fatal de cambios históricos: el surgimiento de una nueva conciencia social en los estudiantes, activada por la retórica moralizante de la «nueva frontera» y el movimiento en favor de los derechos civiles, y el desplome simultáneo de los alegatos de la universidad acerca de su legitimidad moral e intelectual. En vez de ofrecer un programa completo de enseñanza humana, la universidad servía ahora abiertamente como una cafetería, en la que los alumnos debían escoger infinidad de «créditos». En lugar de difundir la paz y el conocimiento, se alió con la maquinaria de guerra. Al final, hasta

su reivindicación de que posibilitaba la obtención de mejores empleos se volvió sospechosa.

La sublevación de los años sesenta se inició como una arremetida contra la ideología de la «multiversidad» y su expresión más avanzada, la Universidad de California en Berkeley; y, sea lo que sea aquello en que se convirtió después, el movimiento continuó siendo, en parte, un intento de reafirmar el control del profesorado y el estudiantado sobre la política más trascendente de la propia universidad: su expansión a los suburbios, la investigación bélica, los ROTC.[184] El desarrollo global de la universidad norteamericana —su crecimiento azaroso por acumulación, su falta de una base racional, la inestabilidad consustancial a los compromisos asociados a su expansión— hizo casi ineludible ese balance final.

El movimiento estudiantil englobaba, a la par de todo ello, un antiintelectualismo de su propia cosecha, que lo fue corrompiendo y finalmente lo absorbió. La exigencia de que se abolieran los grados académicos, aun cuando apelaba a elevados principios pedagógicos, acabó reflejando en la práctica —como quedó demostrado en experimentos con cursos no calificados u opciones del tipo «aprobado-reprobado»— el anhelo de trabajar menos y de eludir el juicio acerca de la calidad del trabajo realizado. La exigencia de más cursos «relevantes» se redujo, con frecuencia, a un plan de estudios de escasa exigencia intelectual, que otorgaba créditos académicos a los alumnos por su activismo político, su expresión personal, por practicar meditación trascendental, terapias diversas o el estudio y práctica de la brujería. Aun cuando se lo propusiera con seriedad, en contraposición a una actitud de estéril pedantería académica, el eslogan de la relevancia encarnaba un antagonismo encubierto hacia la educación en sí, una incapacidad de interesarse en cualquier cosa que trascendiera la experiencia inmediata. Su gran popularidad era prueba de la creencia cada vez más expandida

en que la enseñanza debía ser indolora, estar libre de tensiones y conflictos. Quienes además interpretaban la «relevancia» como una arremetida académica concertada contra el racismo y el imperialismo, sencillamente estaban invirtiendo de signo el expansionismo de los administradores universitarios. Afanosos de sumar la universidad a la facción de la reforma social, se hacían eco del ideal de servicio que justificaba, en primera instancia, la expansión imperial de la «multiversidad». En lugar de empeñarse en ceñir la universidad a un puñado más modesto de objetivos, los críticos radicales de la enseñanza superior aceptaron la premisa de que la educación podía resolver cualquier tipo de problema social.

El «elitismo» cultural y sus críticos

En los años setenta, la crítica más habitual a la enseñanza superior giró en torno del elitismo cultural. Un manifiesto muy conocido, escrito por dos profesores de Inglés, argumentaba que «la alta cultura propaga los valores de los sectores dominantes».[185] Dos colaboradores del informe al que arribó la Comisión Carnegie sobre la educación condenaban la idea de que «ciertas obras deberían ser conocidas por todo individuo cultivado», por considerarla una «noción elitista».[186] Tales críticas aparecen a menudo asociadas a la afirmación de que la vida académica debería reflejar la variedad y el torbellino de la sociedad moderna en lugar de intentar criticar, y así trascender, esa confusión. El propio concepto de crítica se volvió casi universalmente sospechoso. Según una línea argumental muy de moda, la crítica, en vez de enseñar a los alumnos a «comprometerse», les exige «detenerse ante los hechos que suceden para entenderlos y analizarlos».[187] La crítica paraliza la capacidad de acción y aísla a la universidad de los conflictos que asuelan al «mundo real». Los integrantes de la Comisión Carnegie sostenían que, puesto

que Estados Unidos es una sociedad plural, «la afinidad exclusiva con la doctrina de cualquier escuela en particular […] haría que la enseñanza superior estuviera en total disonancia con la sociedad».

Dado el predominio de estas actitudes entre profesores y educadores, no debería sorprender que estudiantes de todos los niveles tengan tan escaso conocimiento de los clásicos de la literatura universal.[188] Un profesor de Inglés de Deerfield, Illinois, informa: «Los estudiantes están habituados a que se los entretenga. Están acostumbrados a la idea de que, apenas se empiezan a aburrir, les basta apretar el botón y cambiar de canal». En Albuquerque, tan solo cuatro alumnos de secundaria se matricularon en un curso de novela inglesa, mientras que otro curso titulado «Lo misterioso y sobrenatural» atrajo tantos alumnos que hubo de ser impartido en cinco bloques distintos. En una escuela secundaria «sin muros» de Nueva Orleans, los estudiantes recibían créditos en la asignatura de Inglés por trabajar de pinchadiscos en una emisora de radio y por leer *How to Become a Radio Disc Jockey* (Cómo hacerse *disc-jockey* de radio) y *Radio Programming in Action* (Programación de radio en acción). En San Marino, California, la enseñanza secundaria impartida por el Departamento de Inglés aumentó sus matrículas ofreciendo cursos optativos de «Grandes historias de amor en Norteamérica», «Mitos y folclore», «Ciencia ficción» y «La condición humana».

Quienes practican la enseñanza a alumnos de *college* pueden comprobar hoy *de visu* las consecuencias de tales prácticas, no solo por la muy limitada habilidad de los alumnos para leer y escribir, sino por la menguada reserva de conocimientos de que disponen acerca de tradiciones culturales que, se supone, han heredado. Con el colapso de la religión, las referencias bíblicas, que antiguamente calaban hondo en la conciencia cotidiana, se volvieron incomprensibles, y lo mismo ocurre hoy con la literatura

y la mitología antigua; de hecho, con toda la tradición literaria de Occidente, que siempre se ha inspirado significativamente en las fuentes bíblicas y clásicas. En el espacio de dos o tres generaciones, grandes tramos de la «tradición judeocristiana», tan a menudo invocada por los educadores, pero tan escasamente enseñada de cualquier modo, pasaron al olvido.[189] La pérdida efectiva, y a tan gran escala, de la tradición cultural nos habla de una nueva Edad de las Tinieblas, lo que está lejos de resultar una frivolidad. Aun así, esta pérdida coincide con un exceso de información, con la recuperación del pasado por los especialistas y con una explosión sin precedentes del conocimiento; nada de lo cual incide, sin embargo, en la experiencia cotidiana o moldea la cultura popular.

La educación como mercancía

La escisión resultante entre el conocimiento general y el conocimiento especializado de los expertos, engastado en oscuros boletines y escrito en un lenguaje o en símbolos matemáticos incomprensibles para el lego, ha dado pie a un cuerpo creciente de críticas y exhortaciones. De todos modos, el ideal de la enseñanza general en la universidad ha tenido el mismo destino que la enseñanza básica en las escuelas. Incluso los profesores de *college* que elogian teóricamente la enseñanza general topan en que su práctica les roba energía para la investigación especializada e interfiere así en el progreso académico. Los administradores no consideran de mucha utilidad la enseñanza general, pues no atrae dinero de las fundaciones ni subsidios gubernamentales a gran escala. Los estudiantes se oponen a la reincorporación de requerimientos en la enseñanza general, pues la tarea les exige demasiado y pocas veces conduce a un empleo lucrativo.

En tales circunstancias, la universidad sigue siendo una institución difusa, amorfa y permisiva que absorbió las corrientes fundamentales de la modernidad cultural y las redujo a una mezcla diluida, a una ideología de la revolución cultural, la realización personal y la alienación creativa que vacía la mente. La parodia que Donald Barthelme hace de la enseñanza superior en su *Blancanieves* —como ocurre con toda parodia en una era del absurdo— se parece tanto a la realidad que casi resulta irreconocible como parodia:

> Ella se educó en el Beaver College. Allí cursó La Mujer Moderna, sus Privilegios y Responsabilidades: naturaleza y formación de la mujer y lo que ella representa en la evolución y la historia, incluidas sus labores de ama de casa, la crianza, la preservación de la paz, las curaciones y la devoción, y cómo todo esto contribuye a la rehumanización del mundo actual. Luego cursó Guitarra Clásica I, empleando los métodos y técnicas de Sor, Tárrega, Segovia, etc. Después, Poetas Románticos Ingleses II: Shelley, Byron, Keats. Luego cursó Bases Teóricas de la Psicología: la mente, la conciencia, la mente inconsciente, la personalidad, el *self*, las relaciones interpersonales, las normas psicosexuales, los juegos sociales, los grupos, la adaptación, el conflicto, la autoridad, la individuación, la integración y la salud mental. Después cursó Pintura al Óleo I, trayendo a su primera clase, como se le indicó, amarillo cadmio claro, amarillo cadmio medio, rojo cadmio claro, carmesí alizarín, azul ultramarino, azul cobalto, viridio, negro marfil, ámbar puro, amarillo ocre, siena tostado y blanco. Luego hizo Recursos Personales I y II: autoevaluación, desarrollo del coraje para enfrentar el medio, apertura y empleo de la mente, experiencia individual, adiestramiento, estructuración del tiempo, redefinición madura de las metas, proyectos de acción. Después cursó Realismo e Idealismo en la Novela Italiana Contemporánea: Palazzeschi, Brancati, Bilenchi, Pratolini, Moravia, Pavese, Levi, Silone, Berto, Cassola, Ginzburg, Malaparte, Calvino, Gadda, Bassani, Landolfi. En fin cursó…[190]

Esa es una educación que se ajusta, en lo esencial, a la heroína de la novela de Barthelme, una joven que es toda ella un lugar común, deseosa de experiencias que corresponderían a una

princesa en un cuento de hadas. Como una Madame Bovary de nuevo cuño, la Blancanieves del relato es una típica víctima de la cultura de masas, la cultura de la mercancía y el consumismo, con ese mensaje tan sugestivo de que las experiencias antes reservadas a la gente de alcurnia, la comprensión profunda o el conocimiento práctico de la vida pueden disfrutarse sin esfuerzo y solo con la adquisición de la mercancía apropiada. La educación de Blancanieves es en sí misma una mercancía, cuyo consumo promete «realizar su potencial creativo», según la jerga de la seudoemancipación. Que todos los estudiantes sean «creativos» sin mayor esfuerzo y que la necesidad de liberar esa creatividad tenga preeminencia sobre la necesidad, digamos, de formar a la gente en la aptitud tan menoscabada de la discreción y el comedimiento, son algunos de los dogmas predominantes en los educadores modernos. El eclecticismo irreflexivo de la educación de Blancanieves refleja el caos de la vida contemporánea y la expectativa poco razonable de que los estudiantes alcancen, por sí mismos, la coherencia intelectual que sus maestros ya no pueden brindarles. Los profesores justifican su propio fracaso con la pretensión de «acomodar la enseñanza a las necesidades de cada estudiante».

Los encargados de educar a Blancanieves dan por sentado que idealmente la enseñanza superior incluye todo, asimila todo lo que hay en la vida. Y, efectivamente, hoy ocurre que ningún aspecto del pensamiento contemporáneo ha resultado inmune a la educacionalización. La universidad redujo cualquier experiencia a «especialidades» dentro del plan: una imagen culinaria apropiada para el ideal subyacente de consumo ilustrado. Ávida de abarcar la experiencia vital, la universidad llega a operar como un sucedáneo de ella. Pero así solo se limita a potenciar su fracaso intelectual, a pesar de su pretensión de que busca preparar a los estudiantes para la «vida». La enseñanza superior no solo destruye la mente de los alumnos; también los incapacita

emocionalmente, los torna incapaces para encarar la experiencia sin libros de texto, calificaciones y puntos de vista predigeridos. Lejos de preparar a los estudiantes para que vivan «auténticamente», la enseñanza superior norteamericana los incapacita para realizar las tareas más sencillas —como preparar una comida, ir a una fiesta o meterse a la cama con alguien del sexo opuesto— sin una elaborada instrucción académica. Lo único que deja al azar es la propia enseñanza superior.

---

[160] *Newsweek*, 6 de febrero de 1978, pp. 69-70.

[161] R. P. Blackmur, «Toward a modus vivendi», en *The Lion and the Honeycomb*, Nueva York: Harcourt, Brace and World, 1955, pp. 3-31.

[162] Véase la encuesta de Jack McCurdy y Don Speich, publicada originalmente en *Los Angeles Times* y después en el *Rochester Democrat and Chronicle*, 29 de agosto, 1976; y una nota en *The New York Times*, 7 de noviembre, 1974, sobre la simplificación de los libros de texto.

[163] *The New York Times*, 2 de enero de 1977.

[164] Thomas Jefferson, *Notes on the State of Virginia*, Nueva York: Harper Torchbooks, 1964 (1785), pp. 139-140, 142.

[165] Michael Chevalier, *Society, Manners, and Politics in the United States: Letters on North America*, Nueva York: Doubleday, 1961 (1838), cap. 34.

[166] Thorstein Veblen, *The Theory of Business Enterprise*, Nueva York: Scribner's, 1904, cap. 9, «The cultural incidence of the machine process» [trad. cast.: *Teoría de la empresa de negocios*, Granada: Comares, 2009].

[167] Carl W. Ackerman, *George Eastman*, Boston: Houghton Mifflin, 1930, p. 467; Raymond E. Callahan, *Education and the Cult of Efficiency*, Chicago: University of Chicago Press, 1962, p. 10.

[168] La ofensiva relacionada con la «educación de un caballero» y la afirmación de que la gentuza no debía aspirar a la cultura aparecieron en una serie de artículos en el *Saturday Evening Post* (1912); la ofensiva referida a la «suavidad cultivada», en un artículo publicado en *Educational Review* (1913); ambos son citados por Callahan, *Education and the Cult of Efficiency*, pp. 50, 102. En cuanto al movimiento a favor de la eficiencia en la enseñanza, véase también Joel H. Spring, *Education and the Rise of the Corporate State*, Boston: Beacon Press, 1972. Para un recuento del movimiento progresista en la educación —por desgracia, desde una perspectiva absolutamente acrítica—,

véase Lawrence A. Cremin, *The Transformation of the School: Progressivism in American Education*, Nueva York: Vintage, 1964.

[169] Randolph Bourne, «Trans-National America» (1916), reeditado en Carl Resek (ed.), *War and the Intellectuals,* Nueva York: Harper Torchbooks, 1964, pp. 107-123; Mary Antin, *The Promised Land,* Boston: Houghton Mifflin, 1912, pp. 224-225; Norman Podhoretz, *Making it,* Nueva York: Random House, 1967, cap. 1.

[170] Robert S. Lynd y Helen Merrell Lynd, *Middletown: A Study in American Culture,* Nueva York: Harcourt, Brace, 1956 [1929], cap. 14.

[171] Katherine Glover y Evelyn Dewey, *Children of the New Day,* Nueva York: Appleton-Century, 1934, pp. 318-319.

[172] Adaptación a la vida: Joel Spring, *The Sorting Machine: National Educational Policy since 1945*, Nueva York: David McKay, 1976, pp. 18-21.

[173] Citado en *ibid.*, p. 87.

[174] Willard Waller, «The rating and dating complex», *American Sociological Review* 2 (1937), pp. 727-734; August B. Hollingshead, *Elmtown's Youth,* Nueva York: Wiley, 1949, cap. 9; James S. Coleman, *The Adolescent Society: The Social Life of the Teenager and its Impact on Education,* Glencoe (Illinois): Free Press, 1962; Ernest A. Smith, *American Youth Culture: Group Life in Teenage Society,* Glencoe (Illinois): Free Press, 1962; Henry, *Culture against Man*, caps. 6, 7.

[175] Spring, *Sorting Machine*, caps. 1-3.

[176] Joyce Maynard, *Looking back*, p. 154.

[177] Frederick Exley, *A Fan's Notes,* Nueva York: Random House, 1968, pp. 6-7.

[178] Cuando los individuos de mayor edad no plantean exigencias a los más jóvenes, les dificultan en grado sumo la maduración. Uno de mis antiguos alumnos, asqueado de las condiciones a las que se enfrenta como profesor en el Evergreen State College de Washington, escribe criticando los cambios recientes en el currículo, en una propuesta a sus colegas: «La traición a la juventud en Evergreen parte del supuesto —compartido por muchos profesores y administrativos— de que los alumnos de primer año solo se interesan en refocilarse en su propia subjetividad y se muestran asqueados ante la mera posibilidad de realizar algún trabajo académico». Con la esperanza de atraer un gran número de nuevos alumnos, nos dice, el profesorado y la administración del lugar transformaron el primer año del currículo en «corralito para la autoexploración».

[179] Kenneth B. Clark *et. al.*, *The Educationally Deprived,* Nueva York: Metropolitan Applied Research Center, 1972, p. 79.

[180] Kenneth B. Clark, entrevista, 18 de octubre de 1969, mimeografiada y distribuida por el Council for Basic Education, Washington D. C.

[181] Clark *et. al.*, *The Educationally Deprived*, p. 36.

[182] Laurence R. Veysey, *The Emergence of the American University,* Chicago: University of Chicago Press, 1965, primera parte; Oscar Handlin y Mary F. Handlin, *Facing life: Youth and the Family in American History*, Boston: Little, Brown, 1971, pp. 203-204; Burton Bledstein, *The Culture of Professionalism: The Middle Class and the Development of Higher Education in America,* Nueva York: Norton, 1976, cap. 8.

[183] Citado en Randolph Bourne, «A vanishing world of gentility», *Dial* 64, 1918, pp. 234-235.

A partir de este criterio, Matthews concluía que «no hay en Estados Unidos otra universidad en que la posición del profesor sea más grata que en Columbia». Desafortunadamente, esas acotaciones sirven para caracterizar la situación en Columbia de mejor forma que la descripción idealizada de lo que debería ser la educación superior, formulada por Frederick P. Keppel, uno de los decanos de esa universidad: «Un grupo de hombres jóvenes viviendo y trabajando y reflexionando y soñando juntos, libres para que sus pensamientos y sueños determinen su futuro por ellos; un grupo de antiguos alumnos contacta a esos jóvenes —que en todo momento aprenden cosas significativas el uno del otro— con la sabiduría del pasado, con las circunstancias del presente y las visiones futuras, afanándose en suministrarles ideas antes que creencias, y los guía para que observen por sí mismos las leyes de la naturaleza y las relaciones humanas».

Randolph Bourne (graduado en Columbia) señaló con mordacidad la brecha existente entre el ideal y la realidad. «Claramente», los profesores «no se perciben a sí mismos como “antiguos alumnos”», el plan de estudios exhibe escaso interés por «las leyes de la naturaleza y las relaciones humanas», y predomina un «sistema absolutamente mecánico y desmoralizador de evaluación de los progresos intelectuales, mediante “puntuaciones” y “créditos”, un sistema que cultiva la práctica de tomar cursos y no el estudio en sí de alguna materia […]. El proceso de complicar la maquinaria con que se fabrican los grados académicos, de desembarazarse de los profesores que hablan con claridad y de los idealistas, y de dejar cada vez más la enseñanza en manos de instructores jóvenes y mediocres, parece no tener fin». En suma, «hay pocas cosas más evidentes, en lo que atañe a las universidades

norteamericanas, que el hecho de que su organización administrativa y académica no estuvo, en los últimos años de normalización, en modo alguno inspirada por el ideal de la "comunidad intelectual de la juventud"» (Randolph Bourne, crítica de Frederick P. Keppel, *The Undergraduate and his College*, *Dial* 64, 1918, pp. 151-152).

[184] Reserve Officers Training Corps, o Cuerpos de Entrenamiento de Oficiales en la Reserva. (*N. del T.*).

[185] Louis Kampf y Paul Lauter, en la introducción a su antología, *The Politics of Literature,* Nueva York: Pantheon, 1972, p. 8. Para enfoques similares, véase Richard Ohmann, *English in America: A Radical View of the Profession,* Nueva York*:* Oxford University Press, 1975, y para una crítica de ellos, Gerald Graff, «Radicalizing english», *Salmagundi*, n.º 36, 1977, pp. 110-116.

[186] Citado en manuscrito inédito de Gerald Graff.

[187] Estas frases aparecen en un artículo, cuya referencia he extraviado, que critica la formación de los voluntarios del Cuerpo de Paz.

[188] *The New York Times*, 29 de mayo de 1977.

[189] Otra fuente de sabiduría popular, el cuento de hadas, se ha secado a su vez, de nuevo gracias a ideólogos progresistas que anhelan resguardar al niño de estas historias presuntamente aterradoras. La censura de los cuentos de hadas, como el ataque a la literatura «irrelevante» en general, se inscribe dentro del asalto general contra la fantasía y la imaginación. Una época de naturaleza psicologista despoja a la gente de las sublimaciones indoloras, en nombre de la relevancia y el realismo; con todo, los efectos de esta formación realista, como lo demuestra Bruno Bettelheim, son los de acentuar la discontinuidad entre las generaciones (pues el niño llega a sentir que sus progenitores viven en un mundo por completo extraño al suyo) y hacer que el niño desconfíe de su propia experiencia (Bruno Bettelheim, *The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales*, Nueva York: Vintage, 1977, especialmente pp. 49, 65 [trad. cast.: *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*, Barcelona: Booket, 2012]). La religión antigua, el mito y el cuento de hadas conservaban suficientes elementos infantiles para brindar una visión convincente del mundo a un niño. La ciencia no puede ocupar su lugar. De aquí la regresión generalizada de la gente joven al pensamiento mágico del tipo más primitivo: la fascinación con la brujería y lo oculto, la creencia en la percepción extrasensorial, la proliferación de cultos cristianos primitivos.

[190] Donald Barthelme, *Snow White,* Nueva York: Atheneum, 1967, pp. 25-26.

VII

La socialización de la función reproductiva y el colapso de la autoridad

La «socialización de los trabajadores»

La supervivencia de cualquier tipo de sociedad depende de la producción relacionada con las necesidades vitales y de la reproducción de la fuerza laboral. Hasta fecha muy reciente, la función reproductiva, que incluye no solo la propagación de la especie, sino el cuidado y nutrición de los más jóvenes, acontecía en buena medida en el seno de la familia. El sistema fabril instaurado en el siglo XIX socializó la producción, pero dejó intactas otras funciones de la familia. La socialización de la producción resultó, sin embargo, prolegómeno de la socialización de la reproducción: a la asunción de las labores de crianza por padres subrogantes, responsables no ante la familia, sino ante el Estado, ante la industria privada o ante sus propios códigos de ética profesional. En el proceso de llevar la cultura a las masas, la industria publicitaria, los medios de comunicación de masas, los servicios de salud y bienestar social y otros organismos de tuición masiva asumieron muchas funciones socializadoras del hogar y pusieron las que quedaban bajo la égida de la ciencia y la tecnología contemporáneas.

Sin olvidar lo anterior, debemos considerar la apropiación por la escuela de muchas funciones formadoras que antes acometía la familia, incluidos el entrenamiento manual, las labores domésticas, la enseñanza de la moral y los buenos modales y la educación sexual. «Los cambios sociales, políticos e industriales —proclamaban dos líderes educacionales en 1918— han impuesto a la escuela responsabilidades que antes descansaban en el hogar. Hubo una época en que la escuela debía impartir, sobre todo, las bases del conocimiento; ahora está a cargo de la formación mental, física y social del niño».[191] Esta postura refleja un consenso, en las «profesiones asistenciales», acerca de que la familia ya no podía responder a sus propias necesidades. Médicos y psiquiatras, expertos en desarrollo infantil, portavoces de los tribunales de menores, consejeros matrimoniales y líderes del movimiento por la higiene pública sostenían lo mismo, pero reservando por lo general a su profesión el papel fundamental en el cuidado de los más jóvenes. Ellen Richards, fundadora del moderno oficio de trabajador o asistente social, decía: «En la república social, el niño es, como futuro ciudadano, un activo del Estado, no la propiedad de sus progenitores. Por ende, su bienestar es preocupación directa del Estado».[192] Los expertos en salud mental, que intentaban ampliar su jurisdicción, deploraban «el daño punto menos que irreparable que los padres mejor intencionados pueden ocasionar a sus hijos».[193] Muchos reformadores ansiaban inculcar a los padres los principios de salud mental y sostenían que «la única práctica y la única forma efectiva de incrementar la salud mental de una nación se da a través de su sistema educativo. Los hogares son demasiado inaccesibles».[194]

Quienes se oponían al trabajo infantil razonaban en la misma dirección. Persuadidos de que los inmigrantes pobres explotaban a sus hijos a la menor oportunidad, no solo exigían que el Estado prohibiera el trabajo infantil, sino que el niño quedara bajo la

tutela del colegio. Análogamente, quienes debían lidiar con el fenómeno de la delincuencia juvenil veían en los hogares «desintegrados» o resquebrajados en algún sentido un terreno propicio para el delito e intentaban poner al delincuente juvenil bajo la custodia protectora de los tribunales. El derecho de los padres sobre sus vástagos dependía, según la nueva ideología de la reforma social, de cuán dispuestos estuvieran a cooperar con los funcionarios de los tribunales de menores. «Hay que dar toda la ayuda necesaria al padre competente», escribían Sophonisba P. Breckinridge y Edith Abbott, pero «no hacer concesión alguna al progenitor degradado».[195] Según la misma lógica, explicaba otro vocero de las profesionales asistenciales, el rechazo a cooperar con los tribunales y otros organismos de asistencia social demostraba que un progenitor «tiene una visión distorsionada de la autoridad y no puede, por lo tanto, aprovechar los recursos sociales existentes», perdiendo así su derecho sobre sus hijos o, cuando menos, planteando serias dudas acerca de su competencia como padre.[196] Los reformadores entendieron que la «socialización de los trabajadores» era la gran alternativa al conflicto de clases. «Si, desde la niñez, se enseña a los individuos de cualquier país a sentirse miembros de una “clase”», escribe Edwin L. Earp, refiriéndose típicamente al «profesional» y también a los órdenes inferiores, «[…] no será posible evitar fricciones sociales, odio de clases y conflicto de clases».[197] Como portavoz del evangelio social, Earp explica que la Iglesia podía socializar al trabajador de modo más eficaz «que los sindicatos, pues estos últimos son entidades de clase e […] inspirados en motivaciones egoístas, mientras que la Iglesia representa, como contrapartida, la conciencia de un reino mundial dominado por la rectitud, la paz y el gozo y, por lo menos en la mayoría de los casos, es una entidad esperanzadoramente altruista».

Casi todo el mundo aceptaba que la familia promovía una mentalidad estrecha, parroquial, egoísta e individualista, dificultando el desarrollo de la sociabilidad y la cooperación. Este razonamiento conducía, inevitablemente, a la conclusión de que entidades ajenas debían sustituir a la familia, en especial a la familia de clase trabajadora, que, sin embargo, muchos reformadores deseaban preservar y fortalecer. Si la escuela, aunque con reticencias, estaba «asumiendo el papel del hogar», ello se debía, según Ellen Richards, a que «la perspectiva personal, ahora inculcada por las circunstancias contemporáneas de lucha por el dinero —igual que, en épocas previas a la fase civilizada, debió serlo por las contiendas entre bárbaros—, debe ser sustituida por la perspectiva más abarcadora del bienestar de la mayoría».[198] Las leyes de hierro de la evolución social dictaminaban la subordinación del individuo «al destino de la raza».

Los tribunales de menores

El movimiento para que los transgresores juveniles quedaran bajo una jurisdicción especial ejemplifica con toda nitidez las relaciones entre el altruismo organizado, la nueva concepción terapéutica del Estado y la apropiación de funciones familiares por organismos externos. Cuando los reformadores del sistema penal establecieron un nuevo sistema de justicia juvenil a finales del siglo XIX, lo concibieron como sucedáneo del hogar. Desde su perspectiva, el reformatorio debía incluir «los elementos esenciales de un buen hogar». En Illinois, la ley que instauraba un tribunal de menores (1889) anunciaba que garantizaría «que el cuidado, la custodia y la disciplina de un niño se aproximen tanto como sea posible a las que deberían otorgarle los padres». Si los padres «convertían virtualmente en huérfanos» a sus hijos, «por su inadecuación, negligencia o cruel utilización», las facultades

paternales del Estado —*parens patriae*— autorizaban a apartar a los niños de la custodia paterna, sin juicio previo, y a ponerlos bajo el cuidado del Estado. Según Breckinridge, el tribunal de menores «ayuda a rescatar al niño de las manos de padres irresponsables y […] encamina a una nueva relación de familia y comunidad». Las nuevas cortes trataban a los transgresores juveniles como víctimas de un ambiente deficitario antes que como criminales, eliminaban así la relación antagónica entre el niño y el Estado y hacían de la prevención y no del castigo el objetivo fundamental del derecho: para los reformadores, era un gran avance en pos de un sistema de justicia más humano y de inspiración científica. «El elemento de conflicto quedó absolutamente eliminado —escribió Jane Addams—, y con él, todas las nociones de castigo».[199]

Una historia temprana del movimiento en pro de los tribunales de menores advertía que, tras la abolición de los procedimientos antagónicos, «las relaciones del niño con sus progenitores y otros adultos, y con el Estado o la sociedad, quedan definidas por, y se adaptan sumariamente a, los hallazgos científicos acerca del niño y su entorno». La figura del magistrado dio paso a jueces «con conciencia social, que oyen y no adaptan los casos a rígidas normas de derecho, sino a lo que determinan los intereses de la sociedad, los intereses del niño o la buena fe». Los jurados, fiscales y abogados acabaron subordinándose a «supervisores de libertad condicional, a médicos, psicólogos y psiquiatras […]. Según esta nueva modalidad, rompemos con antiguos prejuicios, con el odio y la hostilidad hacia quien quebranta la ley, y esto en la más rígida de todas las instituciones humanas: el tribunal de justicia».

Como ocurre con tanta frecuencia en la historia moderna, las reformas que se presentaban como culminación de la ética ilustrada terminaron erosionando los derechos del ciudadano común. Vinculando, en su concepción, el problema del control

social al modelo de salud pública, las «profesiones asistenciales» decían atacar la causa del delito en lugar de simplemente tratar sus consecuencias. Al transformar los tribunales en agentes de formación moral y «ayuda» psicológica, terminaron suprimiendo las salvaguardas habituales contra arrestos y detenciones arbitrarios. Sus reformas potenciaron a los tribunales para que intervinieran por la fuerza en asuntos familiares, apartaran a los niños de «hogares inapropiados», los sentenciaran a periodos indeterminados de cárcel sin haber probado sus culpas e invadieran el hogar del delincuente con el fin de supervigilar los términos de la libertad condicional. El sistema de libertad vigilada creó, según un reformador, «un nuevo tipo de reformatorio sin muros y sin demasiada coerción»; pero, de hecho, la creación de ese reformatorio sin muros extendió las facultades coercitivas del Estado —ahora encubiertas bajo el deseo de «amparar y ayudar»— a todos los rincones de la sociedad. El Estado podía ahora segregar a los desviados de la norma por la simple razón de que ellos o sus progenitores se hubieran negado a cooperar con los tribunales, especialmente cuando la negativa parecía evidencia *prima facie* de un entorno hogareño deficiente.[200] Los jueces, que se consideraban «especialistas en el arte de las relaciones humanas», intentaban «recopilar toda la verdad acerca de un niño», según Miriam Van Waters, igual que «un médico busca todo detalle que pueda revelarle la condición de un paciente». Un juez se envanecía del «toque personal» con que se aproximaba a los jóvenes delincuentes: «A menudo observé que si me sentaba en un estrado, como los del juzgado, con el muchachito en el banquillo de los acusados y a cierta distancia, mis palabras tenían escaso efecto sobre él; pero si conseguía acercarme lo suficiente para ponerle la mano en el hombro o la cabeza, o el brazo en torno suyo, casi siempre conseguía ganarme su confianza». En rigor, la corte certificaba ahora que el «paciente» caía dentro de lo que Talcott Parsons llamó el rol de

enfermo. Apenas el muchacho admitía que necesitaba ayuda —el verdadero significado, en este contexto esencialmente terapéutico, de depositar su «confianza» en el juez—, estaba intercambiando sus derechos legales por la tutela protectora del Estado, que resultaba en la práctica, y no pocas veces, tan severa e implacable como el castigo del que el nuevo sistema de terapia judicial lo había liberado en primera instancia.

Ocasionalmente, un juez de ideas anticuadas insistía en que «la auténtica función de un tribunal es determinar judicialmente los hechos que se le presentan», y en que «la investigación de la vida, el entorno o la herencia de los delincuentes, la imposición de un castigo y la supervisión de la libertad vigilada convierten los tribunales en asilos y repugnan a cada principio de la ciencia del derecho». En todo caso, este razonamiento se oponía a la corriente de jurisprudencia sociológica que parecía justificar un papel mucho más amplio de los tribunales. A mediados de los años veinte, Van Waters argumentaba que el Estado tenía la obligación de «proteger» a los niños, no solo de hogares desintegrados donde el crimen florecía, sino «de progenitores cuyo trato redunde en una personalidad atrofiada o desviada». Su libro *Parents on Probation* (Padres a prueba) enumera «diecinueve formas de ser un mal padre», que incluyen la «tutela perpetua», una «visión desviada de la autoridad» y la imposibilidad de «orientarse en el mundo moderno». Van Waters admite que la mayoría de los hijos de «malos padres», enfrentada a la opción entre la custodia del tribunal de menores y la de sus padres, prefería volver al hogar, aunque este fuera una ruina. Esta «lealtad incurable de los hijos a adultos indignos de ella», aunque «desespera al trabajador social», sugería que el «propio hogar le daba algo que la mera bondad y la abundancia del hogar adoptivo no podían brindarle, y que todos los asistentes sociales del mundo reunidos nunca podrían darle». Pero estas consideraciones no impidieron que Van Waters concluyera que

incluso hogares «normales» suelen producir hijos desintegrados y que, en consecuencia, el deber de los trabajadores sociales de interferir en la intimidad doméstica de otra gente no conoce límites. «Ante los estudios de casos acumulados en nuestras clínicas y en congresos, la abundancia de pruebas de que el hogar "normal", tal como el desintegrado, promueve la malnutrición en términos físicos y espirituales, y que la implantación de hábitos sórdidos y desajustes morales ocurre hasta en las "mejores" familias, crece la idea no de que los padres necesitan educación, sino de que es mejor que un organismo especializado se haga cargo de la crianza de los hijos».

La educación de los padres

Quienes se resistían a una formulación tan avasalladora de las facultades estatales *in loco parentis* mantenían la esperanza de que la «educación de los padres» mejorara el cuidado del infante e hiciera innecesarias nuevas arremetidas contra la familia. Reformadores como Washington Gladden, reconocido exponente del evangelio social, aceptaban la mayoría de los principios asociados al nuevo humanismo —en particular, la reforma escolar y la nueva jurisprudencia sociológica—, pero dudaban de sus aplicaciones más extremas. Gladden avalaba el enfoque de que «el castigo debe ser secundario respecto de la práctica de reformar», pero se preguntaba si la «reacción contra la severidad retributiva de la antigua penalización» no habría erosionado «principios éticos fundamentales» y «debilitado en forma palpable la responsabilidad moral». Advertía de que muchos «sensibleros reformadores del sistema carcelario» aludían a los reos «como si fueran inocentes, gente muy afable». Aunque aceptaba el enfoque dominante de que «el grueso de la educación se imparte hoy, en buena medida, fuera de la familia», y que esta actitud

representaba una eficaz división del trabajo, su aceptación no era completa. Concordaba con Dewey en que «la escuela debe dar con una forma de cultivar la predisposición social, el hábito de cooperación, el espíritu de servicio, la conciencia de fraternidad»; con todo, aunque se plegó a esta expansión sin precedentes de la responsabilidad de la escuela en la socialización, quería que la educación continuara siendo, «fundamentalmente, una función de los padres».[201]

Desde un principio, el movimiento para mejorar el hogar —que parecía la única alternativa a obviarlo o, directamente, sustituirlo — tropezó en esas contradicciones. Los profesores de «ciencias domésticas», los expertos académicos en «matrimonio y familia», los consejeros matrimoniales, los terapeutas familiares y muchos trabajadores sociales intentaron fortalecer la familia ante fuerzas que tendían a socavarla. Uno de esos trabajadores sociales, Frank D. Watson, objetó la «filosofía engañosa que da la espalda a los padres, desahuciándolos, y se propone salvar a los hijos. No podemos salvar a los hijos por separado», insistía. «Debemos llegar a la familia y salvarla como un todo».[202] Aun así, por su mismo afán de «salvar» a la familia, esos expertos estaban aceptando la premisa dominante de que la familia ya no era capaz de resolver sus necesidades sin ayuda externa. Desconfiaban en particular de la familia inmigrante, y consideraban el movimiento de educación de los padres parte de un esfuerzo más vasto para civilizar a las masas; esto es, para americanizar a los inmigrantes e imponer disciplina industrial a la clase trabajadora. Las masas urbanas, escribió Gladden, «deben ser civilizadas, educadas, estar inspiradas por nuevas ideas». Florence Kelley, connotada socialista de la época, se quejaba de que la típica muchacha italiana, aunque expuesta a varios años de escolaridad, olvidaba todo cuanto había aprendido apenas se casaba, y procedía a criar «del modo más poco razonable que quepa imaginar esa gran familia que en las colonias italianas se

prolonga hasta la segunda generación. Alimentará a sus hijos con plátanos, boloñesa, cerveza y café; y muchos de esos potenciales ciudadanos dejarán de existir durante su primer año de vida, envenenados por la ignorancia de su madre criada en la escuela». Habiendo perdido la esperanza en la escuela, estos reformadores pretendían hacer de la familia una de las entidades fundamentales de formación, pero solo tras reformularla según los últimos principios de interacción marital y cuidado infantil.

Esos principios, por cierto, se veían sometidos a continua elaboración y revisión, de acuerdo con el estilo profesional en boga. Si consideramos los textos acerca de la crianza a secas —dejando de lado los textos igualmente voluminosos acerca de las dificultades matrimoniales, que consistían básicamente en contradictorias especulaciones acerca de la atracción de los contrarios o la importancia de unos antecedentes y unos gustos similares en la pareja—, vemos que la opinión de los expertos pasó por cuatro fases evolutivas, cada una de las cuales se atribuyó un avance notable sobre la anterior. En los años veinte y treinta, se impuso el conductismo. Voces autorizadas como John B. Watson y Arnold Gesell destacaban la necesidad de horarios estrictos de alimentación y contactos paternofiliales cuidadosamente reglamentados. Rechazando en principio las fórmulas caseras, los métodos improvisados y el «instinto maternal», pediatras y psiquiatras infantiles condenaban la «sobreprotección materna» y conminaban a los padres a respetar la «autonomía afectiva» del niño.[203] A muchas madres, comentan Ernest y Gladys Groves, les resultó «en extremo asombroso el hallazgo científico de que el amor maternal era intrínsecamente peligroso, y algunas derivaron al pánico por dejar que las nuevas enseñanzas se colaran en su pensamiento». En el largo plazo, sin embargo, las nuevas enseñanzas habrían de capacitar a los padres para otorgar a sus vástagos la bendición

inestimable que supone «liberarse del yugo emocional de los padres».[204]

La permisividad, reconsiderada

A finales de los años treinta y en la década de los años cuarenta la difusión de la enseñanza progresista y de versiones degradadas de la teoría freudiana trajo consigo una reacción a favor de la «permisividad». Los horarios de nutrición dieron paso a la alimentación de libre demanda; ahora todo debía adaptarse a las «necesidades» del niño. El amor ya no era una amenaza, sino un deber de connotaciones positivas. El perfeccionamiento de los métodos de control de natalidad liberó a los padres, según decía el credo progresista, de la carga de criar hijos no deseados, pero esa misma libertad pareció reducirse, en la práctica, a la obligación de hacer que los niños se sintieran queridos en cada momento de su vida. «El error habitual de la asistencia psicológica —escribe Hilde Bruch en 1952— consiste en enseñar a los padres técnicas para transmitir a sus hijos la sensación de ser queridos, en lugar de apoyarse en sus verdaderos, e innatos, sentimientos amorosos».[205]

La permisividad dio pie, muy luego, a una reacción antagónica: a la insistencia en que los padres debían considerar sus propias necesidades a la vez que las del niño. El instinto maternal, escarnecido sin tapujos por los expertos anteriores, volvió a escena con el doctor Spock y su *Baby and Child Care* (Bebé y puericultura), publicado en 1946. «Confíe en usted mismo», proclamaba Spock en el inicio del libro. «Lo que las buenas madres y los buenos padres se sienten inclinados a hacer instintivamente por sus bebés es, por lo general, lo más indicado».[206] A menudo responsabilizado por los excesos de la crianza permisiva, en realidad debe considerarse a Spock como uno de sus críticos, pues buscaba restaurar los derechos del

padre ante una preocupación desmesurada por los derechos del niño. Él y otros expertos de los años cuarenta y cincuenta advirtieron, tardíamente, que sus propios consejos minaban la confianza paternal y comenzaron a sugerir, en forma tentativa al principio, que no cabía responsabilizar a los padres de todas las faltas de sus hijos. «La raíz del problema —escribió un pediatra— no reside en las equivocaciones de los padres, sino en las actitudes culturales de que los padres son simples correas transmisoras».[207] Otro experto concluyó que los enfoques erróneos de la enseñanza paternal hacen aflorar una «hostilidad [irracional] hacia los expertos y consejeros familiares». Expuestos a consejeros que enfatizaban «los problemas antes que la teoría», muchos padres «sentían que habían fallado, en algún sentido, en su intento de brindar a sus hijos lo que sus progenitores les habían dado a ellos; aun así, no sabían por qué o dónde habían fallado o qué podían hacer al respecto».[208] Pero esas consideraciones no llevaron a los expertos a abandonar el negocio de la educación paternal. Por el contrario: terminaron ampliando el espectro de sus planteamientos, postulándose médicos del conjunto de la sociedad.

Hasta los más perspicaces críticos del dogma de la permisividad no lo refutaron con un planteamiento más humilde de lo que podía esperarse de la medicina y la psiquiatría, sino con nuevos dogmas de propio cuño. Los límites de la autocrítica psiquiátrica afloran con suma claridad en *Don't Be Afraid of Your Child* (No temas a tu hijo), de Hilde Bruch, obra de una psiquiatra muy humana y sensata que, a pesar de todo, no deja las cosas mejor que como las encontró.[209] En ocasiones, la doctora Bruch partía de una crítica de la permisividad y derivaba a otra que abarcaba el imperialismo psiquiátrico, el cual habría inhibido la «espontaneidad» y provocado en muchos progenitores «un estado de ansiedad superimpuesto». Temeroso de repetir los errores de sus padres, el progenitor moderno repudiaba las

prácticas útiles del pasado y abrazaba las «rutinizadas verdades a medias de los expertos como leyes de vida». La doctora Bruch entendió mejor que cualquier otro atento analista de la psiquiatría norteamericana su arremetida ciclópea contra el pasado y la devastación de las antiguas formas de autoridad que esa demolición dejó a su paso.

> Es moda en todo el ámbito de la psiquiatría y la psicología, no solo en su relación inmediata con las prácticas de crianza infantil, hablar en términos radicales y dramáticos del efecto demoledor de la autoridad y la tradición. El no reconocer aspectos esencialmente válidos y benéficos en las formas tradicionales y el no diferenciarlas de medidas nocivas, en exceso restrictivas u obsoletas, ha producido una desmoralizante confusión en el progenitor moderno, con desastroso efecto sobre los hijos.

La doctora Bruch fue un punto más lejos, advirtiendo la transformación social y cultural que hizo de la ciencia una criada de la industria: en este caso, a la psiquiatría una criada de la publicidad, que, afanosa por explotar el «anhelo de los padres de hacer lo correcto por sus hijos», recluta a la primera. Al mantener a los padres en un estado de crónica ansiedad, la psiquiatría frustra unos deseos que la publicidad puede entonces alegar que satisface. Sienta la base emocional para la insistencia de la industria publicitaria en que la salud y la seguridad de los menores, la satisfacción de sus diarios requerimientos nutritivos, su desarrollo emocional e intelectual y su habilidad para competir con sus pares por la popularidad y el éxito dependen del consumo de vitaminas, tiritas, dentífricos que previenen las caries, cereales, enjuagues bucales y laxantes.

Tras enfrentarse a todo ello, o, cuando menos, vislumbrarlo, la doctora Bruch traiciona su propio enfoque y no atribuye los problemas que acaba de aislar a las ambiciones intrínsecamente expansionistas de la psiquiatría moderna, sino al mal uso de la psiquiatría que hacen unos cuantos irresponsables. Con demasiada frecuencia, escribe por entonces, los padres consultan

a «expertos que se autodesignan como tales y no son titulados», cuando debían acudir a un «experto médico psiquiatra» que trabaje en estrecho contacto con un médico. Pese a todos los dardos que arrojó contra su profesión, Bruch acaba suscribiendo la mayoría de sus clichés: «La enseñanza de los padres está aquí para imponerse»; «No hay vuelta atrás»; «Lo que en el siglo pasado era “de sentido común” tiene grandes posibilidades de resultar inútil y desesperanzadoramente obsoleto en nuestra época». Su crítica de la crianza permisiva se redujo, así, a una crítica del mal ejercicio de la profesión psiquiátrica. Aunque conminaba a los padres «a reconocer sus propios recursos internos y capacidad de juicio», su libro, como el del doctor Spock, abunda en fatales advertencias acerca del daño que padres ignorantes pueden infligir en sus vástagos. Spock minaba su propio ruego a favor de una mayor confianza al recordar a los padres que su fracaso a la hora de brindar a los niños amor y seguridad podía redundar en «daño irreparable». De modo similar, Bruch condena la permisividad porque podría generar «hondas perturbaciones emocionales» en el niño. Esas afirmaciones provocaron el debilitamiento de la confianza paterna, en virtud del gesto de intentar restaurarla.[210]

El culto de la autenticidad

Puesto que muy rara vez llegó la crítica de la permisividad a desafiar la ortodoxia psiquiátrica, pronto se solidificó en un dogma de nuevo cuño: el dogma de la autenticidad. Los expertos anteriores habían aconsejado a los padres que se ciñeran a algún listado de prescripciones; ahora les aconsejaban que confiaran en sus sentimientos. Todo estaba bien, siempre que se hiciera de forma espontánea. «No es fácil engañar a los niños acerca de nuestros verdaderos sentimientos», advertía la doctora Bruch. El «entrenamiento de la eficacia paterna», la última moda en la

crianza, popularizó el culto de la autenticidad que surgió en los años cincuenta.[211] Como otras formas de autoayuda psicológica, el entrenamiento de la eficacia paterna enseña la necesidad de «contactar con los propios sentimientos» y basar el intercambio diario en la comunicación de esos sentimientos a los demás. Si los padres consiguen entender sus propias necesidades y deseos y transmitirlos a sus hijos, alentándolos a que respondan de igual modo, podrán eliminar muchas fuentes de fricción y conflicto. Según este razonamiento, deberían excluirse de la comunicación con el niño las afirmaciones objetivas, en primer lugar porque nadie puede argumentar racionalmente en torno de lo que en rigor son creencias y, en segundo lugar, porque las afirmaciones relativas a la realidad conllevan juicios éticos y, por ende, hacen aflorar emociones fuertes. «Cuando un niño dice: “Nunca tengo buena suerte”, ningún argumento o explicación habrá de alterar esa creencia». «Cuando un niño cuenta un hecho, es útil a veces no responder al acontecimiento en sí, sino a los sentimientos que lo rodean». Puesto que «todos los sentimientos son legítimos», su expresión no debería recibirse con alabanzas ni con reproches. Si un niño hace algo para que su progenitor se enfade, este debería expresar su enfado en lugar de condenar al niño o la acción realizada. Si el niño expresa emociones que parecen inapropiadas para la ocasión, el padre, en lugar de señalar esta discrepancia —en vez de hacer una afirmación objetiva sobre la realidad y las emociones apropiadas para ella—, debería indicar al niño que entiende sus sentimientos y reconoce su derecho a expresarlos. «Es más importante para un niño saber lo que siente que la razón por la que lo siente». El niño necesita aprender «que su propia rabia no es catastrófica, que puede descargarla sin destruir a nadie».[212]

El culto de la autenticidad refleja el colapso de la orientación paterna y le brinda una justificación moral. Confirma, y arropa con la jerga de la liberación emocional, el desamparo paterno para

instruir al niño en los modos del mundo o transmitirle algunas normas éticas. Como exalta esa impotencia como una forma superior de apertura de conciencia, legitima la proletarización de la paternidad, la apropiación de las técnicas de crianza por las «profesiones asistenciales». Como advirtiera John R. Seeley en 1959, la transferencia del conocimiento paterno a otras entidades ocurre paralelamente a la expropiación que efectúa la gestión moderna del conocimiento técnico del trabajador: «La sustracción al trabajador de la triste necesidad de proveerse a sí mismo de medios de producción». Al aliviar «amablemente» al trabajador de «tan onerosas responsabilidades», como el aprovisionamiento de sí mismo y las necesidades de sus hijos, la sociedad lo liberó, en los términos de Seeley, «para convertirse en un soldado del ejército de la producción y en una cifra en el proceso de toma de decisiones».[213]

La reacción contra los dogmas conductistas y progresistas, que exageraban el poder del progenitor a la hora de deformar al niño, impulsó a la sociedad a considerar a los padres, como señala Mark Gerzon, «solo periféricamente responsables del crecimiento de su hijo […]. Los obstetras se hacen cargo del nacimiento, los pediatras son responsables de las dolencias y curas del niño; el maestro, de su inteligencia; […] el supermercado y la industria alimentaria, de su comida; la televisión, de sus mitos».[214] Irónicamente, la devaluación de la paternidad coincide con un movimiento tardío de regreso a las funciones familiares, que se habían sacrificado al aparato de terapia e instrucción formales. El aumento de los índices de criminalidad, la delincuencia juvenil, el suicidio y los trastornos mentales convenció finalmente a muchos expertos, incluso a los que trabajaban en el sistema de bienestar social, de que los organismos asistenciales ofrecían un pobre sustituto de la familia. La insatisfacción ante los resultados del bienestar socializado y el costo creciente de mantenerlo

favorecieron los intentos de devolver al hogar las funciones de salud y bienestar.[215]

Las repercusiones psicológicas de la «transferencia de funciones»

Con todo, es demasiado tarde para convocar a favor de la familia patriarcal o incluso de la familia «basada en el compañerismo» que la sustituyó. La «transferencia de funciones», como se la conoce en la jerga aséptica de las ciencias sociales —en la práctica, el deterioro del cuidado de los niños—, ha funcionado mucho tiempo y muchos de sus efectos parecen hoy irreversibles. El primer paso en este proceso, dado ya en algunas sociedades humanas a finales del siglo XVIII, fue la segregación de los hijos del universo adulto, en parte como una política deliberada, en parte como el fruto inevitable de que muchos procesos laborales comenzaran a ocurrir fuera del hogar. A medida que el sistema industrial monopolizó la producción, el trabajo se convirtió en algo cada vez menos visible para el niño. Los padres ya no podían traer su trabajo a casa ni enseñar a sus hijos las habilidades para realizarlo. En una fase posterior de esta alienación del trabajo, la monopolización de las habilidades técnicas por el nivel ejecutivo —seguida en una etapa posterior por la socialización de las técnicas de crianza— dejó a los padres con poco más que el amor para dar a sus hijos, y el amor sin disciplina no es suficiente para asegurar la continuidad generacional de la que depende la cultura. En lugar de guiar al niño, la generación más vieja lucha ahora por «estar a la altura de los niños», por dominar su jerga incomprensible y hasta por imitar sus vestimentas y hábitos, con la esperanza de conservar apariencia y actitud juveniles.

Estos cambios, inseparables del desarrollo global de la industria moderna, hicieron cada vez más difícil que los hijos desarrollaran una identificación psicológica consistente con sus

padres. La invasión de la familia por la industria, por los medios de comunicación de masas y los organismos de paternidad socializada modificó sutilmente la calidad del nexo paternofilial. Creó un ideal de paternidad perfecta, a la vez que destruyó la confianza de los padres en su capacidad para desempeñar las funciones más básicas del proceso de crianza. Según Geoffrey Gorer, la madre norteamericana depende en tal grado de los expertos que «no disfruta de la confianza en sí misma tan expedita, casi inconsciente, de la madre de sociedades más pautadas que se ciñe a modalidades que considera incuestionablemente correctas».[216] Según otro observador, la madre «inmadura y narcisista» de Norteamérica «está tan desprovista de expresión espontánea de sentimientos maternos» que duplica su dependencia del consejo externo. «Estudia atentamente los nuevos métodos de crianza y lee tratados acerca de la higiene física y mental». No actúa inspirada en su propio juicio o sentimientos, sino según «la imagen de lo que debería ser una buena madre».[217]

La mujer que acude a un psiquiatra después de leer un libro sobre desarrollo infantil y sentir «que no ha aprendido nada» representa dramáticamente, y de forma exagerada, la apremiante situación del progenitor contemporáneo. Buscaba esa información —decía su psiquiatra— «como interesada en aprobar algún tipo de examen o en producir un hijo que habría de ganar algún concurso […]. Tenía que convertirse en una madre perfecta». Aun así, sus relaciones con su hijo mostraban «una falta impresionante de afecto». Atormentada por «un sentimiento de inexperiencia y de torpeza al abordar tareas de las que no tenía conocimiento», se comparaba con alguien que jamás hubiera visto un automóvil o jamás subido a uno y que ahora intentara aprender a conducirlo a partir de un manual. Otra madre «sentía que no sabía literalmente nada del hecho de ser madre […]. Podía realizar mecánicamente los movimientos necesarios para

velar por las necesidades de su hija, pero nunca entendió de verdad qué requería su hija y sentía que estaba respondiendo absolutamente sin empatía, como se haría al seguir automáticamente las instrucciones de un manual».[218]

Narcisismo, esquizofrenia y familia

La evidencia clínica brinda pruebas documentadas de los efectos a menudo devastadores de esta clase de actitud maternal en los hijos. Según Heinz Kohut, la «superficialidad e imprevisibilidad de las reacciones maternas» provocó en uno de sus pacientes el patrón de dependencia narcisista que con tanta frecuencia se encuentra en la condición limítrofe, donde el sujeto intenta recrear en sus fantasías inconscientes la omnisciencia de la infancia temprana y busca reforzar su autoestima adhiriéndose a «figuras admiradas y fuertes». El vínculo madre-hijo descansa idealmente, desde la perspectiva de Kohut y muchos otros, en «frustraciones óptimas».[219] A medida que el niño comienza a percibir las limitaciones y la falibilidad de su madre, renuncia a la imagen de perfección materna y comienza a asumir muchas de sus funciones: a proveerse por sí mismo de cuidados y comodidades. Entre los pensamientos inconscientes del niño pervive una imagen idealizada de la madre. Disminuida, en todo caso, por la experiencia diaria de falibilidad materna, no termina asociándose con fantasías de omnipotencia infantil, sino con el control modesto, y creciente, que el yo va adquiriendo de su medio. El desengaño sufrido con la madre, surgido no solo de sus ineludibles lapsos de atención, sino por la percepción del niño de que él ya no ocupa un lugar exclusivo en sus afectos, posibilita que el niño renuncie al amor íntegro de su progenitora, que interiorice a su vez la imagen de amor materno (mediante un proceso psicológico análogo al duelo) e incorpore sus funciones vivificadoras.

Las atenciones incesantes, pero extrañamente superficiales, de la madre narcisista para con su hijo interfieren en todo momento en el mecanismo de la frustración óptima. Como tiende a percibir a su hijo como una extensión de sí misma, le prodiga atenciones «extrañamente desligadas» de las necesidades del niño, proveyéndolo de un exceso de cuidados, aparentemente solícitos aunque en realidad muy poco cálidos.[220] Trata al niño como su «propiedad exclusiva» y así estimula en él una noción exacerbada de su propia importancia; al mismo tiempo, le dificulta el reconocimiento del desengaño por sus deficiencias. En la esquizofrenia, la disociación entre la percepción que el niño tiene de sus cuidados superficiales y rutinarios y su devoción aparentemente total llega a ser tan dolorosa que el niño se niega a reconocerla. En los trastornos narcisistas, en cambio, la regresión defensiva, «la pérdida de los límites del yo», el engaño de la omnisciencia y el pensamiento mágico afloran en forma algo más atenuada.[221] Aunque no cabe considerar, en modo alguno, la esquizofrenia simplemente como una forma exacerbada de narcisismo, comparte con los trastornos narcisistas el quiebre de los límites entre el yo y el mundo de los objetos. «La postura psicoanalítica contemporánea» es, según un psiquiatra, que «la esquizofrenia es, sobre todo, un trastorno narcisista». No sorprende entonces que los estudios de los antecedentes familiares de pacientes esquizofrénicos apunten a ciertos rasgos también asociados a familias narcisistas. En ambos casos, una madre narcisista prodiga atenciones asfixiantes, aunque emocionalmente lejanas, a sus vástagos. A menudo el narcisista ocupa, igual que el esquizofrénico, una posición especial dentro de la familia, ya sea por sus dones reales o porque uno de los progenitores lo trata como sucedáneo de un padre, una madre o un cónyuge ausentes. Dicho progenitor lleva a veces a toda la familia a la red de su neurosis, que los demás integrantes consienten tácitamente para preservar el equilibrio emocional de

la familia.[222] En «la familia atrapada en esta forma de vida», según un estudioso del narcisismo, cada integrante intenta validar las expectativas y anhelos proyectados de los demás. «Esta tautología familiar, junto al trabajo requerido para mantenerla, es un rasgo que identifica a la familia que se mantiene unida por un modo de vida narcisista».[223] Según Kohut, esas familias sufren con más frecuencia el trastorno de carácter de uno de sus miembros que una psicosis abierta, pues el progenitor psicótico está confinado en un asilo o, cuando menos, obtiene un apoyo menor de su medio social inmediato.

El narcisismo y el «padre ausente»

En la sociedad contemporánea, las familias de este tipo no solo surgen como reacción ante la patología de uno de sus miembros, sino como una respuesta normal a las condiciones sociales predominantes. Como el mundo de los negocios, el trabajo y la política resulta cada vez más amenazante, la familia intenta crearse un islote de seguridad en medio del caos que la circunda. Lidia con las tensiones internas por la vía de negar su existencia, aferrándose desesperadamente a una ilusión de normalidad. Pero esta imagen de armónica vida hogareña en que la familia intenta moldearse no deriva de un sentimiento espontáneo, sino de fuentes externas, y el intento de adaptarse a ella implica a la familia, por ende, en una farsa en que todos parecen unidos, una farsa de «seudomutualidad», como la denomina un estudioso de la esquizofrenia.[224] La madre, en particular, en quien recae la tarea de la crianza a falta de otra opción, intenta convertirse en un progenitor ideal y compensa su falta de sentimientos espontáneos hacia el niño asfixiándolo con su actitud solícita. Convencida en abstracto de que su niño merece lo mejor, dispone cada detalle de la existencia del crío con un celo puntilloso, que socava su iniciativa propia y arrasa con su capacidad de autosustentarse.

Según Kohut, deja en el niño el sentimiento de «no tener mente propia». Sus impresiones, idealmente infladas, de la madre subsisten no modificadas por la experiencia ulterior y se mezclan en sus pensamientos inconscientes con fantasías de omnipotencia infantil.

Un caso del que informa Annie Reich nos muestra, de forma exagerada, lo que la ausencia del padre provoca en las relaciones entre madre e hijo.[225] La paciente, una mujer joven y brillante que había emprendido una exitosa carrera de maestra, «oscilaba entre sentimientos de grandiosidad y la percepción de no ser tan grandiosa como quería». Secretamente, creía ser un genio que, en sus propios términos, «habría de revelarse un día en forma repentina y erguirse como obelisco». El padre de la niña había muerto pocos meses después de que naciera ella. El hermano de su madre había muerto también joven. La madre se negó a casarse de nuevo y atosigó a la niña con atenciones, tratándola como alguien raro y especial. Dejaba muy claro que la niña habría de sustituir al padre y al tío muertos. La hija, aportando su propio constructo a esta interacción, «imaginaba que la madre había devorado al padre en el acto sexual, lo que era equivalente a haberlo castrado, mordiéndole el pene. Ella [la paciente] representaba el pene del padre…, o el padre o el tío muertos y devueltos a la vida». Igual que muchas mujeres narcisistas, sus preocupaciones apuntaban «en grado sumo a su propio cuerpo», que ella equiparaba inconscientemente con un falo en la fantasía de «erguirse como obelisco gigantesco», admirada por todos cuantos la rodearan. Aun así, la conciencia de su feminidad, que contradecía su fantasía fálica, se mezclaba con «un superyó implacable» (derivado en parte del «ello megalómano»), generando sentimientos de indignidad y violentas «oscilaciones de la autoestima».

Los rasgos más impactantes de este caso, como ocurre con tantos pacientes narcisistas, son la persistencia de fantasías

arcaicas, el carácter regresivo de las defensas ante la pérdida y la incapacidad de sublimar (por ejemplo, experimentando placer en el trabajo para el cual la paciente había demostrado considerables aptitudes). Hemos visto cómo una dependencia exagerada de la madre, alentada por la propia madre, dificulta la reconciliación del niño, luego de un periodo de duelo, con su pérdida. En este caso, la muerte del padre, mezclada con la utilización que la madre hace de la niña como sustituto del padre, permitía que la fantasía de un padre grandioso, fálico, floreciera en la niña sin la influencia correctiva del contacto diario. «El impacto normal de la realidad en este contenido fantaseado, que habría ayudado a conseguir algún grado de desexualización [al entender la niña que su padre tenía otras cualidades aparte de las sexuales] y también a reducir a un tamaño normal esa figura paterna que percibía de dimensiones sobrenaturales, estaba ausente en este caso: de aquí el carácter fálico, no sublimado, del ideal del yo y su espectro megalómano».

Hay mujeres de «personalidades bien integradas en otros sentidos» que intentan complacer inconscientemente, según la doctora Reich, a una madre narcisista, sustituyendo al padre que han perdido, ya sea elaborando grandilocuentes fantasías de éxito o ligándose a hombres exitosos. Una paciente decía que «durante el encuentro sexual se sentía como si fuera el hombre, con el cuerpo en forma de falo, haciéndose el amor a sí misma, la niña». Otra consiguió un éxito menor como actriz y describía la euforia de ser admirada por el público como «una excitación muy intensa en toda la superficie de su cuerpo, y una sensación de estar erguida, erecta, con todo su cuerpo allí. Obviamente, experimentaba todo su cuerpo como un falo». En tales pacientes, el superyó o yo ideal consiste en representaciones arcaicas del padre, no mitigadas por la realidad. La identificación de sí mismos con un órgano sexual, sus ambiciones grandiosas y los sentimientos de poca valía alternados con delirios de grandeza

atestiguan el origen primitivo del superyó y la agresividad con que castigan el fracaso para vivir a la altura del ideal exacerbado de un padre todopoderoso. Tras esta imagen del padre fálico se yergue un apego aún más temprano a la madre primitiva, tampoco atenuado por experiencias que puedan reducir a escala humana las fantasías tempranas. La mujer narcisista intenta sustituir al padre ausente, que la madre castró, y así fundirse con la madre de la infancia más temprana.

Suponiendo que la patología represente una versión exacerbada de la normalidad, podemos ahora apreciar la razón por que la ausencia del padre se ha transformado en un rasgo tan crucial de la familia contemporánea: no tanto porque prive al niño de un modelo de rol, sino porque deja que las fantasías tempranas acerca del padre dominen el desarrollo subsecuente del superyó. Es más, la ausencia del padre distorsiona las relaciones entre la madre y el hijo. Según una equivocada teoría popular, la madre ocupa el lugar del padre y confunde al niño, asumiendo un rol masculino. Sin embargo, en las fantasías infantiles no es la madre quien reemplaza al padre, sino el propio niño. Cuando una madre narcisista, dispuesta a ver a sus vástagos como extensiones de sí misma, intenta compensar al niño por la deserción del padre (y, a la vez, adecuarse a los criterios socialmente definidos de maternidad ideal), sus atenciones constantes aunque superficiales, sus intentos por conseguir que el niño se sienta deseado y especial y su deseo de que se «destaque» terminan por ser transmitidos al niño en forma muy perturbadora y cargada. El niño imagina que la madre ha digerido o castrado al padre y genera la fantasía grandilocuente de sustituirlo, alcanzando la fama o uniéndose a alguien que represente una modalidad fálica del éxito, para generar una reunión extática con la madre.

La intensidad de la dependencia del niño le impide reconocer las limitaciones de la madre, que, en todo caso, quedan

disimuladas por una apariencia de permanente solicitud. La falta emocional del padre dentro de la familia hace de la madre el progenitor dominante; con todo, su dominio se hace sentir principalmente en las fantasías del niño (donde el padre también desempeña un papel activo), no en la vida cotidiana. En tal sentido, la madre contemporánea es también un progenitor ausente. Expertos externos han asumido muchas de sus funciones prácticas y ella misma se desembaraza de las restantes de un modo automático, no según las necesidades del niño, sino conforme a un ideal preconcebido de la maternidad. A la luz del cuidado sofocante aunque emocionalmente distante que recibe de madres narcisistas, no debe sorprendernos que tanta gente joven —por ejemplo, los estudiantes enajenados que entrevistaron Kenneth Keniston y Herbert Hendin— describa a su madre como una entidad a la vez seductora y distante, devoradora e indiferente.[226] Ni que tantos pacientes narcisistas experimenten la seducción materna como una forma de asedio sexual. Sus impresiones inconscientes de la madre son tan ampulosas y están tan influidas por impulsos agresivos, y la calidad de sus cuidados es tan poco afín con las necesidades infantiles, que ella aparece en las fantasías del niño como un ave devoradora, como una vagina dentada.

La abdicación de la autoridad y la transformación del superyó

Los patrones psicológicos asociados al narcisismo patológico, que se manifiestan en forma menos exagerada en tantos otros patrones de la cultura contemporánea —en la fascinación por la fama y la celebridad, el temor a la competencia, la incapacidad de confiar, la superficialidad y cualidad transitoria de las relaciones interpersonales, el horror ante la muerte—, se originan en la estructura peculiar de la familia contemporánea, que se origina, a

su vez, en los modos cambiantes de producción. La producción industrial saca al padre del hogar y disminuye el papel que desempeña en la vida consciente del niño. La madre intenta suplir la pérdida del padre, pero suele carecer de experiencia práctica en la crianza, se siente perdida a la hora de descifrar las necesidades del niño y se apoya tanto en los expertos externos que sus atenciones no brindan a su hijo una sensación de seguridad. Ambos progenitores buscan transformar la familia en un refugio ante las presiones externas, pero los mismos criterios con que miden su éxito y las técnicas a través de las cuales intentan conseguirlo derivan en buena medida de la sociología industrial, de la administración de personal, de la psicología infantil, es decir, del aparato organizado de control social. La lucha de la familia por adaptarse a un ideal de solidaridad familiar y paternidad impuesto desde fuera crea una apariencia de solidaridad a expensas de la espontaneidad de los sentimientos, una ritualizada proximidad falta de sustancia.

Puesto que estos patrones familiares están tan arraigados en las condiciones sociales generadas por la industria moderna, no es posible modificarlos mediante reformas profilácticas o «educativas», diseñadas para mejorar la calidad de la comunicación, disminuir tensiones y promover habilidades interpersonales. Tales reformas extienden el dominio de las profesiones médicas y asistenciales y suelen hacer más daño que bien. La orden de ser emocionalmente espontáneo no facilita el acto de sentir. En cualquier caso, los patrones psicológicos promovidos por la familia son reforzados por condiciones ajenas a la familia. Ahora bien, el que esos patrones parezcan manifestarse con mayor nitidez en la esquizofrenia no es razón para concluir que la familia genera individuos inadaptados, gente que no consigue funcionar eficazmente en la moderna sociedad industrial.[227] En muchos sentidos, ella realiza una labor eficaz de preparación del niño para las condiciones con que habrá de

toparse al dejar el hogar. Otras instituciones —por ejemplo, la escuela y el grupo adolescente de pares— simplemente refuerzan los patrones anteriores, satisfaciendo las expectativas creadas por la familia. Como escribe Jules Henry, «hay un continuo interjuego entre cada familia y la cultura globalmente considerada; cada una refuerza a la otra; cada forma única de crianza familiar da pie a necesidades infantiles que son satisfechas por uno u otro aspecto de la cultura adolescente y escolar».

Según Henry y otros analistas de la cultura estadounidense, el colapso de la autoridad paterna refleja el colapso de «antiguos controles de las pulsiones» y un viraje «desde una sociedad en que los valores del superyó (del control de sí mismo) eran dominantes, a otra en la que se comenzó a otorgar cada vez más reconocimiento a los valores del ello (de autocomplacencia)». La inversión de los vínculos normales entre las generaciones, la mengua de la disciplina paterna, la «socialización» de muchas funciones paternales y los actos «egocéntricos, impulsivos, desapegados, confusos» de los progenitores contemporáneos han dado pie a características que «pueden tener resultados patológicos graves cuando se dan en su versión extrema», pero que en forma algo más atenuada contribuyen a equipar al joven para que viva en una sociedad permisiva, organizada en torno a los placeres del consumo. Arnold Rogow arguye, en una línea similar de razonamiento, que a los padres contemporáneos, alternativamente «permisivos y evasivos» al lidiar con los jóvenes, les «resulta más fácil lograr la conformidad mediante el soborno que enfrentarse al torbellino emocional que implica no aceptar las exigencias del niño». De ese modo, socavan la iniciativa infantil y le imposibilitan desarrollar la contención o autodisciplina; pero, visto que la sociedad ya no valora esas cualidades, la abdicación de la autoridad paterna imprime en los jóvenes los rasgos de carácter exigidos por una cultura corrupta,

permisiva y hedonista. La mengua de la autoridad paterna refleja la «decadencia del superyó» en el conjunto de la sociedad contemporánea.[228]

Es preciso modificar un detalle importante de estas interpretaciones, que de todos modos abarcan con lucidez los estilos disciplinarios predominantes, su impacto en los jóvenes y los nexos entre la familia y la sociedad. Las circunstancias cambiantes de la vida familiar no conducen tanto a una «decadencia del superyó» como a una alteración de sus contenidos. El fracaso de los padres como modelos de contención disciplinada, o para controlar al niño, no significa que este crezca sin un superyó. Por el contrario, este fracaso estimula el desarrollo de un superyó severo y castigador, inspirado en buena medida en imágenes arcaicas de los padres, fusionadas con imágenes grandiosas de uno mismo. En estas circunstancias, el superyó consiste en introyecciones paternales antes que en identificaciones. Enarbola ante el yo un elevado criterio del éxito y la fama y lo condena con brutal ferocidad cuando no está a la altura de ese criterio. De aquí las oscilaciones de autoestima tan a menudo asociadas al narcisismo patológico.

La furia con que el superyó castiga los fracasos del yo nos sugiere que el primero deriva la mayor parte de su energía de impulsos agresivos del ello sin mezcla de la libido. El reduccionismo habitual que equipara al superyó y el ello con la «contención» y la «autocomplacencia» respectivamente, como si fueran elementos radicalmente antagónicos, ignora el aspecto irracional del superyó y la alianza entre agresión y conciencia punitiva. La mengua de la autoridad paterna, y de las sanciones externas en general, a la vez que debilita en muchos sentidos al superyó, refuerza paradójicamente sus elementos agresivos, dictatoriales, y hace más difícil que nunca encontrar una salida a los anhelos instintivos. En una sociedad permisiva, se entiende mejor la «decadencia del superyó» como la creación de un nuevo

tipo de superyó donde predominan elementos arcaicos. Los cambios sociales que dificultaron que los hijos interiorizaran la autoridad paterna no abolieron el superyó; simplemente, fortalecieron la alianza del superyó y Tánatos: ese «cultivo puro del instinto de muerte» que, según Freud, dirige contra el yo un torrente de crítica feroz, implacable.[229]

La nueva permisividad se amplía a la expresión de instintos libidinales, no a la agresión. Una sociedad burocrática que pone énfasis en la cooperación, en las concesiones mutuas, no puede tolerar demasiadas vías de escape legítimas para la ira. Incluso en el seno de la familia, que se supone que permite la expresión de sentimientos cuya expresión se impide en otras circunstancias, la ira amenaza el precario equilibrio que los integrantes del grupo familiar procuran mantener. Al mismo tiempo, la cualidad mecánica del cuidado paterno, tan claramente falto de afecto, genera en el niño voraces anhelos orales y una ira incontenible contra quienes no logran satisfacerlos. Buena parte de esa ira, fieramente reprimida por el yo, se encamina al superyó, con los resultados que describen Henry y Yela Lowenfeld:

> La función inhibidora, controladora y orientadora del superyó, que se funde en buena medida con el yo, queda debilitada por la debilidad de los padres, por la educación indulgente que falla en la formación del yo y por el clima general de permisividad […]. Pero el severo superyó de la infancia temprana subsiste en el individuo. La función controladora del superyó, que deriva su fuerza de la identificación con figuras paternales fuertes y que puede proteger al individuo de los sentimientos conscientes e inconscientes de culpa, opera pobremente; pero su facultad castigadora y autodestructiva parece afectar aún a muchos individuos. El fruto es la inquietud, el descontento, los estados depresivos, el anhelo de gratificaciones sustitutas.

En *Algo ha pasado*, de Heller, que describe con gran profusión de detalles deprimentes la psicodinámica de la actual vida familiar, el padre cree, por buenas razones, que su hija adolescente y

rebelde anhela que él la castigue; y, como tantos otros padres contemporáneos, se niega a darle esa satisfacción o incluso a reconocer su legitimidad. Al negarse a ser manipulado y administrar el castigo, consigue algunas victorias psicológicas sobre su hija por la vía, opuesta, de ceder a sus anhelos, y evita las disputas que ella busca provocar. Aun así, sus dos hijos —aunque el padre intente asumir, al menos en el caso de su hijo, el papel de «mejor amigo»— lo consideran inconscientemente un tirano. El padre rumia su desconcierto: «[Mi hijo] siente a menudo que voy a golpearlo, y no entiendo por qué, si jamás lo hago; nunca lo he hecho; por qué será que él y mi hija piensan que los castigaba tanto físicamente cuando niños, si a mí me parece que jamás los golpeé, a ninguno de los dos, ni una sola vez».[230] La abdicación de la autoridad paterna intensifica, en lugar de suavizar, el temor del niño al castigo, a la vez que identifica la noción de castigo, más intensamente que nunca, con el ejercicio de una violencia arbitraria, avasalladora.[231]

La relación de la familia con otras entidades de control social

La sociedad refuerza estos patrones no solo mediante una «educación indulgente» y una permisividad generalizada, sino mediante la publicidad, la creación de demanda y la cultura masiva del hedonismo. A primera vista, parece evidente que una sociedad inspirada en el consumo masivo estimula de manera flagrante la autocomplacencia. A pesar de ello, la publicidad moderna no busca tanto promover, en sentido estricto, la autocomplacencia como la vacilación. Busca crear necesidades, no satisfacerlas; genera nuevas ansiedades y no mitiga las anteriores. La cultura de masas rodea al consumidor con imágenes de la gran vida y las asocia con el glamur de la celebridad y el éxito, y así alienta al hombre común a cultivar

preferencias fuera de lo común, a identificarse con la minoría privilegiada en contra del resto y a unírsele, en sus propias fantasías, en una existencia de exquisita comodidad y sensual refinamiento. Con todo, la propaganda mercantil lo torna simultánea e intensamente infeliz. Al propiciar aspiraciones grandiosas, acaba induciéndole a la vez la degradación y el desprecio de sí mismo. La cultura del consumo recapitula así, en su tendencia fundamental, la anterior socialización provista por la familia.

Las experiencias con la autoridad —en la escuela, el trabajo, el ámbito político— redondean el adiestramiento del ciudadano, que acepta a regañadientes las formas predominantes de control. Una vez más, el control social no promueve la autocomplacencia ni la autocrítica culpable antes infligida por un superyó moralista, sino ansiedad, incertidumbre, inquieta insatisfacción. En la escuela, la empresa y los tribunales, la autoridad encubre su poder tras una fachada de benevolencia. Posando de amistosa consejera, disciplina a sus sometidos con la menor frecuencia posible, e intenta crear, en lugar de ello, una atmósfera fraternal, en la que cada uno hable con libertad. Jules Henry descubrió que los profesores de secundaria en realidad temían el silencio y el comedimiento en sus aulas, y justificaban su fracaso para imponer orden con el argumento de que la imposición del silencio interfiere en la expresión espontánea y crea temores innecesarios.[232] «Un aula silenciosa puede resultar una situación terriblemente amenazante», decía un profesor, cuya aula se volvió tan bulliciosa que los propios alumnos clamaban por silencio.[233] Según Henry, el aula brinda a los niños «sus primeras lecciones de cómo vivir en la atmósfera “amistosa”, “relajada” de las grandes burocracias contemporáneas de la empresa y el Estado».[234]

La apariencia de permisividad encubre un sistema muy severo de controles, tanto más efectivo cuanto evita la confrontación

directa entre la autoridad y la gente a la que esta busca imponer su voluntad. Como la confrontación conlleva discusiones de principios, las autoridades delegan siempre que pueden la disciplina en un tercero, para poder así presentarse como consejeros, «personas a las que recurrir» y amigos. Así, los padres se apoyan en médicos, en psiquiatras y en los pares del niño para imponerle normas y conseguir que se adapte a ellas. Si el niño se niega a comer lo que sus progenitores consideran que debe comer, apelan a la autoridad médica. Si es ingobernable, convocan a un psiquiatra para que ayude al niño «problema».[235] De este modo los padres convierten su propia dificultad —la insubordinación— en la del niño. Igual cosa ocurre en la escuela, donde el niño se descubre rodeado de autoridades que solo desean ayudarlo. Si uno de los alumnos se «sale de madre», lo envían donde un «orientador». Los alumnos, según el estudio que realizó Edgar Friedenberg de la escuela secundaria en Norteamérica, rechazan tanto las medidas autoritarias como las libertarias y consideran que el control social es «un problema técnico, que es preciso derivar al experto adecuado para su solución». Así, si un profesor encuentra a un alumno fumando en el baño, no debería «golpearlo calmada, fríamente, refrenando sus emociones» ni humillarlo públicamente, pero tampoco ignorar su falta ni considerarla menor como si no debiera contribuir a la mala reputación del alumno. En lugar de ello, debería derivarlo al psiquiatra del colegio. Golpearlo lo haría más incontrolable, en la perspectiva del alumno, mientras que la solución psiquiátrica lo compromete a cooperar con el intento del colegio por controlarlo. [236]

Las relaciones humanas en el trabajo. La fábrica como una familia

Los expertos en gestión de personal introdujeron técnicas similares en la empresa moderna, aparentemente para «humanizar» el lugar de trabajo. La ideología de la gestión moderna proviene de la misma doctrina y las mismas prácticas terapéuticas que inspiran la enseñanza y los métodos de crianza progresistas. Los recientes esfuerzos por «democratizar» las relaciones industriales completan el círculo del proceso iniciado cuando los expertos en gestión de empresas comenzaron a estudiar la dinámica de grupos en la oficina y la fábrica, para eliminar las fricciones y aumentar el rendimiento. Los científicos sociales aplicaron las mismas nociones que habían funcionado en el estudio de grupos pequeños al estudio y al tratamiento de la familia, arguyendo que la mayoría de los conflictos domésticos se origina en el intento de imponer controles autoritarios obsoletos dentro de una institución que evolucionaba desde una modalidad autoritaria a otra democrática. Ya en los años cincuenta, casi todos los psiquiatras, trabajadores y científicos sociales condenaban los valores asociados a la familia autoritaria tradicional. «Nuestros manuales —escribió un equipo de expertos — postulan el sistema familiar "democrático" y la autoridad compartida».[237]

A fines de los años cincuenta y en los años sesenta, los expertos en relaciones industriales comenzaron a extender estas nociones a los problemas de administración. En *The Human Side of Enterprise* (El lado humano de la empresa; 1960), Douglas McGregor conminaba a los ejecutivos de empresa a aceptar los «límites de la autoridad». Tras definirla, demasiado burdamente, como mandato impuesto por la fuerza, McGregor argüía que representaba un estilo obsoleto de control social en una era de «interdependencia».[238] El mandato solo seguiría siendo eficaz, razonaba, en tanto en cuanto los trabajadores estuvieran en una posición degradada y dependiente dentro de la jerarquía industrial y siempre que les resultara difícil satisfacer hasta sus

necesidades materiales. El psiquiatra Abraham Maslow demostró que tan pronto como los seres humanos satisfacen las necesidades básicas de sustento, abrigo y seguridad, se dedican a satisfacer la necesidad de «realización personal». Con todo, los ejecutivos industriales aún adoptaban, según la queja de McGregor, un enfoque tipo palo y zanahoria para aproximarse al trabajador, suponiendo, sin ningún fundamento científico, que la gente odia el trabajo y debe ser coercionada o tentada con recompensas materiales para realizarlo.

McGregor deja en claro que no aspira a una abdicación de las responsabilidades gerenciales. Al igual que el doctor Spock y la doctora Bruch, rechaza los enfoques «permisivos» de sus predecesores, que habrían contaminado experiencias anteriores en «relaciones humanas». La práctica había echado por tierra la presunción de que la «satisfacción del empleado» conduce a una mayor productividad o que «un ambiente industrial sano [fluye] automáticamente de la eliminación del […] conflicto». El trabajador requería, aún, de dirección, pero había que considerarlo socio de la empresa, no como un niño. El ejecutivo ilustrado alentaba a sus subordinados a participar en las discusiones grupales, a «comunicar» sus necesidades e ideas a la gerencia y hasta a formular críticas «constructivas». Así como los consejeros matrimoniales habían aprendido a aceptar que el conflicto es parte de la vida hogareña, McGregor intenta inculcar un punto de vista similar a los empresarios. Les señala que se equivocan si consideran que los intereses individuales son antagónicos con los del grupo. «Si observamos la familia, veremos las posibilidades propias del punto de vista opuesto».

El estudio de pequeños grupos mostraba, según McGregor, que estos operan mejor cuando todo el mundo habla con franqueza, cuando la gente escucha además de hablar, cuando los desacuerdos afloran sin provocar «obvias tensiones» entre las partes, cuando el «presidente del directorio» no está tratando de

dominar a sus subordinados y cuando las decisiones descansan en el consenso.[239] Esta preceptiva, que hoy es moneda común en las ciencias sociales, resume la concepción terapéutica de la autoridad. La aceptación creciente de ese enfoque en todos los niveles de la sociedad contemporánea hace posible conservar formas jerárquicas de organización so capa de «participación». Provee a una sociedad dominada por las élites empresariales de una ideología antielitista. La vulgarización de estilos terapéuticos de pensamiento desacredita a la autoridad, en especial en el hogar y el aula, a la vez que deja intacta la dominación. Los estilos terapéuticos de control social, al suavizar o eliminar la relación antagónica entre superiores jerárquicos y subordinados, dificultaron cada vez más que el ciudadano se defendiera del Estado o que los trabajadores resistieran las exigencias de las grandes corporaciones. A medida que las nociones de culpa e inocencia pierden sentido moral e incluso jurídico, quienes ejercen el poder ya no pueden imponer sus reglas mediante edictos autoritarios de jueces, magistrados, profesores y predicadores. La sociedad deja de esperar que la autoridad articule un código legal y moral elaborado y razonado con claridad; y tampoco espera que los más jóvenes interioricen los criterios morales de la comunidad. Solo exige conformidad con las convenciones de la interacción diaria, sancionadas por definiciones psiquiátricas del comportamiento que se considera normal.

Tal como ocurre en la familia, la mengua de la autoridad no conduce en las jerarquías del trabajo y el poder al colapso de los constreñimientos sociales. Solo los priva de una base racional. Al igual que el fracaso del padre para administrar un castigo justo al niño socava la autoestima del propio niño en lugar de fortalecerla, la corruptibilidad de la autoridad pública —su aquiescencia ante malas acciones menores— recuerda al subordinado su propia condición subordinada al hacerlo dependiente de la indulgencia

de los que están por sobre él. Como explicaba Michael Maccoby en su estudio del «apostador» corporativo, el burócrata de nuevo cuño —cuyas «ideología y personalidad sustentan la jerarquía aunque no sea paternalista ni autoritario»— ya no da órdenes a sus subordinados; ha descubierto medios más sutiles para mantenerlos en su sitio. Aunque sus inferiores suelen advertir que han sido «estafados, vapuleados y manipulados», les resulta difícil resistir una opresión tan poco severa.[240] Por otra parte, como la responsabilidad se diluye en las grandes organizaciones, al gerente de la era moderna le está permitido delegar la disciplina en terceros, culpar de las decisiones impopulares a la compañía y mantener así su posición de amistoso consejero de sus subordinados. A pesar de lo cual, todo su comportamiento da a entender a estos que sigue siendo el ganador en un juego donde la mayoría está destinada a perder.

Puesto que se dice que todo el mundo participa en el juego, sometiéndose a las mismas reglas, nadie podría envidiarle su éxito; pero nadie entre los perdedores consigue escapar a la sensación abrumadora de su propio fracaso. En una sociedad carente de autoridad, los órdenes inferiores dejan de experimentar la opresión como culpa. En lugar de ello, interiorizan una idea grandiosa de las oportunidades que se abren ante ellos, junto con una opinión magnificada de sus propias capacidades. El subordinado solo se resiente de los que están en una posición más elevada porque sospecha que están violando significativamente las reglas del juego, como querría hacer él mismo, pero no se atreve. Nunca se le ocurre insistir en un nuevo conjunto de reglas.

---

[191] Abraham Flexner y Frank P. Bachman, *The Gary Schools: A General Account,* Nueva York: General Education Board, 1918, p. 17.

[192] Ellen H. Richards, *Euthenics: The Science of Controllable Environment,* Boston: Whitcomb and Barrows, 1910, p. 133.

[193] James H. S. Bossard, *Problems of Social Well-being,* Nueva York: Harper and Brothers, 1927, pp. 577-578.

[194] Jessie Taft, «The relation of the school to the mental health of the average child», *Mental Hygiene 7,* 1923, p. 687.

[195] Sophonisba P. Breckinridge y Edith Abbott, *The Delinquent Child and the Home*, Nueva York: Charities Publication Committee, 1912, pp. 173-174.

[196] Miriam Van Waters, *Parents on Probation,* Nueva York: New Republic, 1927, p. 80.

[197] Edwin L. Earp, *The Social Engineer,* Nueva York: Eaton and Mains, 1911, pp. 40-41, 246.

[198] Richards, *Euthenics*, pp. 78-79.

[199] Anthony Platt, *The Child Savers: The Invention of Delinquency*, Chicago: University of Chicago Press, 1969, p. 63. R. R. Reeder, 1905, sobre el reformatorio como un «buen hogar»; G. E. Howe, 1880, sobre los «huérfanos virtuales»; Robert M. Mennel, *Thorns and Thistles: Delinquents in the United States, 1825-1940,* Hannover (N. H.): University of New Hampshire Press, 1973, p. 149 (citas tomadas de *Juvenile Courts in the United States,* de Herbert Lon), p. 156 (Breckinridge sobre el rescate); Jane Addams, *My Friend, Julia Lathrop,* Nueva York: Macmillan, 1935, p. 137.

[200] Platt, *The Child Savers*, p. 143 (Van Waters sobre «el arte de las relaciones humanas»; juez Stubbs, tribunal juvenil de Indianápolis, sobre el «toque personal»); Van Waters, *Parents on Probation*, pp. 35, 61, 95, 169, 170, 253; Mennel, *Thistles and Thorns*, pp. 142-143 (Homer Folks sobre «un nuevo tipo de reformatorio»); Joseph M. Hawes, *Children in Urban Society: Juvenile Delinquency in Nineteenth-Century America,* Nueva York: Oxford University Press, 1971, p. 188 (juez del condado de Colorado sobre «la auténtica función de un tribunal»). Sobre el rol de enfermo, véase Talcott Parsons, *The Social System,* Glencoe (Illinois): Free Press, 1951, cap. 10; «Illness and the role of the physician: A sociological perspective», en Clyde Kluckhohn y Henry A. Murray (eds.), *Personality in Nature, Society, and Culture*, 2.ª ed., Nueva York: Knopf, 1954, pp. 609-617.

[201] Washington Gladden, *Social Salvation*, Boston: Houghton Mifflin, 1902, pp. 105-106, 146, 179, 181, 192, 228.

[202] Educación parental: Frank Dekker Watson, *The Charity Organization Movement in the United States,* Nueva York: Macmillan, 1922, p. 115; Florence Kelley, *Some Ethical Gains Through Legislation,* Nueva York: Macmillan, 1905, pp. 180-184 (sobre las madres italianas).

[203] John B. Watson, *Psychological Care of Infant and Child,* Nueva York: Norton, 1928; Arnold Gesell y Frances L. Ilg, *The Child from Five to Ten,* Nueva York: Harper, 1946; Ernest R. Groves y Gladys H. Groves, *Parents and Children,* Filadelfia: Lippincott, 1928, pp. 5, 116. Sobre estilos cambiantes en las técnicas de crianza, véase Daniel R. Miller y Guy E. Swanson, *The Changing American Parent: A Study in the Detroit Area,* Nueva York: Wiley, 1958, varios párrafos; Hilde Bruch, *Don't be Afraid of Your Child,* Nueva York*:* Farrar, Straus & Young, 1952, pp. 38-39.

[204] Groves y Groves no fueron los únicos que ya entonces advirtieron ciertos efectos perturbadores de la instrucción profesional sobre los padres. Miriam Van Waters acotaba: «Se ha escrito tanto material de difusión popular, y en tonos alarmantes, acerca de los hijos defectuosos que un diagnóstico cualquiera de un déficit o una carencia grave como la epilepsia o la constitución neurótica paralizan a los padres y los llevan a la desesperación». Rara vez ocurría, sin embargo, que esas mismas observaciones movieran a quienes las hacían a cuestionar la sabiduría de la enseñanza profesional, que por su propia naturaleza —aun cuando busque la reafirmación— postula un patrón normativo del desarrollo infantil, y las desviaciones respecto de él necesariamente provocan la alarma de los padres, la exigencia adicional de intervención profesional y, con frecuencia, otras medidas que intensifican el padecimiento en lugar de aliviarlo.

Quienes hacían notar que la arremetida contra el instinto maternal minaba la confianza de la madre no exhibían, pese a todo, ningún reparo al respecto, pues desde su perspectiva la confianza que la medicina destruía se apoyaba, en primera instancia, en la ignorancia y la complacencia. Según Lorine Pruette, «la crítica frontal del estilo que adopta la madre promedio con sus hijos, formulada por trabajadores sociales, psiquiatras y educadores, ha contribuido a destruir una gran complacencia, que era el antiguo subterfugio de la joven madre […]. Así, el *dictum* de que una madre sabe mejor que nadie lo que ocurre y el dogma del instinto maternal han caído en desgracia, de modo que hoy son un refugio útil solo para el ignorante o el tozudo». En 1914, una redactora de *Good Housekeeping* acotaba: «Las almas pictóricas de amor se acompañan de cabezas llenas de ignorancia […]. "El instinto indica a la madre lo que debe hacer". Ah, es una vieja cantinela, y su valía científica no mayor que la de la afirmación clásica de que una horquilla en posición vertical significa que habrá visitas o que la luna está hecha de queso. ¡Caramba con el instinto!». Véanse Van Waters, p. 42; Lorine Pruette, «Why women fail», en Samuel Schmalhausen (ed.), *Woman's Coming of Age*, Nueva York: Liveright,

1931, p. 247; Sarah Comstock, «Mothercraft: A new profession for women», *Good Housekeeping* 59, 1914, p. 677.

[205] Bruch, *Don't be Afraid of Your Child*, p. 57.

En *Kinflicks*, de Lisa Alther, la madre de la heroína, un producto de la fase permisiva, se queja: «Si algo le habían machacado en los oídos en sus años de maternidad era que no se debe despachurrar a los críos. Puede impedir su precioso desarrollo. En cuanto al desarrollo propio, daba lo mismo».

La importancia de los hijos «deseados» adquirió el estatus de dogma ya en 1912, cuando Mary Roberts Coolidge postuló que la enseñanza formal de la maternidad, junto a mejorías en la contracepción, harían pronto de la maternidad «algo más que la obediencia ciega a la naturaleza y la humanidad». La maternidad se transformaría en «una vocación superior, digna de la mejor preparación y de la devoción más profunda». Liberadas de la carga de criar niños no deseados, las mujeres no enfrentarían la crianza como un oneroso deber biológico, sino como una desafiante carrera profesional, que requería de cuidadoso estudio y la aplicación de técnicas racionales. «Estamos pasando rápidamente de una maternidad puramente instintiva a otra de naturaleza consciente y voluntaria».

Véanse Lisa Alther, *Kinflicks*, Nueva York: Knopf, 1976, p. 152; Mary Roberts Coolidge, *Why Woman Are So*, Nueva York: Holt, 1912, p. 334.

[206] Benjamin Spock, *Baby and Child Care*, Nueva York: Pocket Books, 1957, pp. 3-4.

[207] Judd Marmor, «Psychological trends in american family relationships», *Marriage and Family Living* 13, 1951, p. 147.

[208] Jerome D. Folkman, «A new approach to family life education», *Marriage and Family Living* 17, 1955, pp. 20, 24.

[209] Bruch, pp. 7-8, 12, 13, 16-17, 33, 45, 54, 85, 164-165; Spock, pp. 575, 597.

[210] Lo mismo vale para la crítica de la permisividad que es el hilo conductor de *Emotional Forces in the Family*, una colección de ensayos psiquiátricos reunidos en 1959 por Samuel Liebman, textos en los que se detecta una proporción equivalente de cosas con sentido y otras que no lo tienen. En «The Development of the Family in the Technological Age», Joost A. M. Meerlo analiza, con gran perspicacia, la «invasión» de la familia por la cultura de masas y por nociones psiquiátricas asimiladas a medias, que luego se vuelven herramientas de lucha generacional y sexual. La «intelectualización impuesta de las emociones», según Meerlo, se ha transformado en «un sucedáneo de la acción madura». El «engaño de la explicación sustituye al acto apropiado. Tan

solo se generan palabras, palabras y más palabras, en lugar de acciones de buena voluntad y correctas. El propio sexo se expresa en palabras en lugar de afectos».

En los restantes ensayos, sin embargo, el análisis del «psicologismo» y «el engaño de la explicación» cede paso a la crítica de una única forma de psicologismo: el dogma de la permisividad. En la misma vena que Hilde Bruch y el doctor Spock, Bertram Schaffner escribe que «la así llamada escuela de pensamiento de las "relaciones humanas"», tanto en el ámbito de la crianza como en la gestión industrial, ha llegado demasiado lejos en la senda de la permisividad y asumido demasiado fácilmente que el «niño no puede hacer nada mal». «En el esquema reciente y confuso de las relaciones paternofiliales, ciertos progenitores dieron por sentado que el concepto [de brindar seguridad al niño] significaba que había que satisfacer cada deseo y necesidad del niño, que no debía rechazárselo jamás». La crítica de Schaffner a la «abdicación de autoridad en el seno de la familia y el trabajo» evoca la propuesta de Bruch a favor de que «un padre o una madre puedan decir "No" sin necesidad de recurrir a una elaborada cancioncilla o un baile».

Los articulistas incluidos en la recopilación de Liebman, igual que otros críticos de la permisividad, escriben como si fuera posible restaurar la autoridad parental mediante la exhortación profesional, a la vez que repiten la diatriba habitual contra el hecho de dejar la crianza librada al instinto. «Es responsabilidad nuestra —concluye Lawrence S. Kubie— reexaminar críticamente todo eso que solía quedar librado a los impulsos desinformados de la madre o el padre, adoptando la forma de ciertos clichés eufemísticos como "instinto" y "amor", para que el amor materno no sea la máscara del amor a uno mismo y el amor paterno la de impulsos destructivos inconscientes». Los psiquiatras tienen, después de todo, la última palabra.

Gilbert J. Rose criticó en los mismos términos «la permisividad global en el desarrollo del niño», aunque con mayor sensibilidad ante el mal del psicologismo en sí. La «tendencia analítica a mirar toda acción con sospecha, como una forma posible de actuar incorrecto […], tendencia inadecuadamente transferida de la práctica analítica», estimula, según Rose, la pasividad en la vida cotidiana. «Ciertos padres son, por ejemplo, incapaces de enviar a sus hijos a la cama cuando se enfrentan a una protesta de su parte o de tener que poner freno a la agresividad del niño […]. La suspensión del juicio en el análisis se generaliza y deriva en ocasiones a un distanciamiento moral en la vida diaria. Esta suspensión del juicio moral, a menudo entreverada con una hipertrofia de la actitud terapéutica, conduce a rotular algo como "enfermo"

aunque no haya evidencias clínicas de ello, y a no designarlo como “malo”, aunque resulte más que evidente. La concepción ingenua de que la enfermedad da cuenta de la maldad y de que la maldad resulta necesariamente de ser mal entendido es el prejuicio derivado de una moral terapéutica».

Véanse Samuel Liebman (ed.), *Emotional Forces in the Family,* Filadelfia: Lippincott, 1959, pp. 9 (Meerloo), 127-129 (Schaffner), 136 (Kubie); Bruch, p. 75; Gilbert J. Rose, «Some misuses of analysis as a way of life», *International Review of Psychoanalysis* 1, 1974, pp. 513-514].

[211] Bruch, p. 59; Haim G. Ginott, *Between Parent and Child: New Solutions to Old Problems,* Nueva York: Avon Books, 1965, pp. 31, 36, 38, 39, 59 [trad. cast.: *Entre padres e hijos*, Barcelona: Médici, 2005]. Véase también Thomas Gordon, *P.E.T. in Action,* Nueva York: Wyden, 1976.

[212] La afirmación de que el entrenamiento de la eficacia paterna y otras técnicas ilustradas de crianza se originaron en los años cincuenta sorprenderá a más de uno de esos comentaristas para quienes no puede haber nada anterior a la última edición del *New York Times News of the Week in Review*, y que perciben esa década como la Edad de las Tinieblas de la paternidad «tradicional»: un periodo en que, por ejemplo, «la educación sexual solía consistir en poco más que un retazo de conversación ciertamente embarazosa». Nancy McGrath, una periodista independiente, descubrió tardíamente el culto de la espontaneidad en 1976, y de inmediato derivó a la conclusión de que representaba una reversión total de la «permisividad» que alentaba el doctor Spock. De hecho, Spock se anticipó a los autores más recientes por su insistencia en que los padres tenían derechos tan relevantes como los del niño, uno de los dogmas fundamentales del entrenamiento de la eficacia paternal. Él y Hilde Bruch condenaban los estilos permisivos de crianza por la misma razón que Nancy McGrath condenaba después *How to Parent*, de Fitzhugh Dodson, y *How to Raise a Human Being*, de Lee Salk: porque esos manuales enseñaban erróneamente a los padres a «adaptarse a las necesidades del bebé, no a esperar que el bebé se adapte a las de ellos». Véanse Nancy McGrath, «By the book», *The New York Times Magazine*, 27 de junio de 1976, pp. 26-27; Fitzhugh Dodson, *How to Parent,* Los Ángeles: Nash, 1970; Lee Salk, *How to Raise a Human Being*, Nueva York: Random House, 1969.

[213] Como fruto de la invasión de la paternidad por la industria de la salud, concluía Seeley, «uno se topa con progenitores convencidos de su impotencia, que se adhieren a la doctrina cuando se enfrentan con los hechos, despiojados

de su espontaneidad (o, lo que es equivalente, obligándose, como parte de su rutina, a “ser espontáneos”), lastrados de culpa, vacilantes acerca de su propia capacidad de discriminación, sometidos a una doble tutela —la del niño y la de su representante, el experto—, penetrables, indefensos, crédulos y seguros únicamente de que, aun cuando no haya llegado, se acerca el día de su salvación». En otro artículo de la misma recopilación, Seeley advertía que la sociedad moderna plantea «una división social del trabajo en que la carga de la racionalidad es […] externalizada, desplazada a un cuerpo de profesionales y, de allí en adelante, lejos de la propia capacidad de administrarla mal. En un sentido estricto, se trata de convertirse en alguien racional no en virtud de una lucha interna y personal, sino activando un procedimiento público al que, una vez iniciado, es imposible resistirse: un proceso en el que uno escoge una élite para procurarse a uno mismo y a los demás ese ambiente más propicio para el comportamiento racional». Véase John R. Seeley, «Parents–The last proletariat?» (1959), en *The Americanization of the Unconscious*, Nueva York: International Science Press, 1967, pp. 134, 323, 326.

[214] Mark Gerzon, *A Childhood for Every Child: The Politics of Parenthood,* Nueva York: Outerbridge and Lazard, 1973, p. 222.

[215] En 1976, el Center for Policy Research de Nueva York organizó un simposio sobre la dependencia, basándose en la premisa de que «las reacciones públicas tradicionales han perdido, si no toda, buena parte de su legitimidad» y que los organismos de asilo y la asistencia profesional se han vuelto generalmente «sospechosos». Tanto en su arremetida contra los asilos y su actitud sospechosa ante el «motivo de la benevolencia», dicho simposio refleja con exactitud la reacción actual contra el bienestar socializado y el academicismo revisionista que sustenta dicha reacción, desdeñando los motivos de los reformadores y caracterizando a los asilos como «instituciones totales». La obra de Erving Goffman, Thomas Szasz, Eliot Freidson, David Rothman y otros contribuyó a moldear una nueva ortodoxia, que plantea la crítica de la institucionalización y la «dominación profesional», pero falla al no percibir los nexos entre esos desarrollos y el auge de la gestión moderna o la degradación del trabajo. En la práctica, la crítica del profesionalismo llega en raras ocasiones más allá de lo que lo haría un movimiento de consumidores, mientras que la teoría se ha solidificado ya en un cliché. Según los historiadores, el «control social» sirve al mismo propósito, en la actualidad, que la «ansiedad de estatus» en los años cincuenta. Ofrece una explicación abarcadora y múltiple, que se acomoda a todos los casos y a toda contingencia y que es posible manipular, ahora, en una reflexión superficial. Aun los mejores

de entre los estudios del control social tienden, en los términos de Richard Fox, «a exagerar la cualidad novedosa de concepciones decimonónicas de los desarreglos, a cosificar a los "controladores", al punto de transformarlos en una élite homogénea o, como en el caso de Rothman, en indiferenciables de la sociedad como un todo, y a asumir que las instituciones son impuestas por esa élite, o esa sociedad, a sujetos pasivos y maleables». Véanse Erving Goffman, *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, Nueva York: Doubleday, 1961 [trad. cast.: *Internados*, Buenos Aires: Amorrortu, 2013]; Thomas S. Szasz, *The Myth of Mental Illness*, Nueva York: Harper and Row, 1961 [trad. cast.: *El mito de la enfermedad mental*, Buenos Aires: Amorrortu, 2008]; Eliot Freidson, *Professional Dominance: The Social Structure of Medical Care,* Nueva York: Atherton, 1970; David Rothman, *The Discovery of the Asylum,* Boston: Houghton Mifflin, 1971; Richard Fox, «Beyond "social control": Institutions and disorder in bourgeois society», *History of Education Quarterly* 16, 1976, pp. 203-207.

[216] Geoffrey Gorer, *The American People: A Study in National Character*, Nueva York: Norton, 1948, p. 74.

[217] Beata Rank, «Adaptation of the psychoanalytical technique for the treatment of young children with atypical development», *American Journal of Orthopsychiatry*, 19, 1949, pp. 131-132.

[218] Peter L. Giovacchini, *Psychoanalysis of Character Disorders*, pp. 32, 108-109.

[219] Heinz Kohut, *The Analysis of the Self*, pp. 61-64.

[220] Warren M. Brodey, «On the dynamics of narcissism», *Psychoanalytic Study of the Child* 20, 1965, p. 184; Giovacchini, p. 27.

[221] Gregory Bateson *et. al.*, «Toward a theory of schizophrenia», *Behavioral Science* 1, 1956, pp. 251-264; Theodore Lidz, «Schizophrenia and the family», *Psychiatry* 21, 1958, pp. 21-27; William McCord *et. al.*, «The familial genesis of psychoses», *Psychiatry* 25, 1962, pp. 60-71.

[222] Esquizofrenia y narcisismo: Warren R. Brodey, «Image, object, and narcissistic relationships», *American Journal of Orthopsychiatry* 31, 1961, pp. 69-73; L. R. Ephron, «Narcissism and the sense of self», *Psychoanalytic Review* 54, 1967, pp. 507-508; Thomas Freeman, «The concept of narcissism in schizophrenic States», *International Journal of Psychoanalysis* 44, 1963, pp. 293-303.

[223] «Tautología de la familia» en el narcisismo: Brodey, «On the dynamics of narcissism», p. 188; Kohut, p. 255.

[224] Lyman C. Wynne *et. al.*, «Pseudo-mutuality in the family relations of schizophrenics», *Psychiatry* 21, 1958, pp. 207, 210-211; Kohut, pp. 40-41, 81.

[225] Annie Reich, «Early identifications as archaic elements in the superego», *Journal of the American Psychoanalytic Association* 2, 1954, pp. 218-238; Annie Reich, «Narcissistic object choice in women», *American Journal of Psychoanalysis* 1, 1953, pp. 22-44. Véase también B. D. Lewin, «The body as phallus», *Psychoanalytic Quarterly* 2, 1933, pp. 24-27.

[226] Kenneth Keniston, *The Uncommitted: Alienated Youth in American Society,* Nueva York: Harcourt, Brace, 1965; Herbert Hendin, *The Age of Sensation*, pp. 72, 75, 98, 108, 129, 130, 133, 215, 297; Giovacchini, *Psychoanalysis of Character Disorders*, pp. 60-62.

[227] Kenneth Keniston, Philip Slater y otros críticos parsonianos de la cultura estadounidense sostienen, en los términos de Keniston, que la familia nuclear «genera profundas discontinuidades entre la infancia y la adultez» (Keniston, pp. 309-310; Philip Slater, *The Pursuit of Loneliness,* Boston: Beacon Press, 1970, cap. 3). La crítica del «privatismo», que surgió como uno de los temas dominantes dentro del radicalismo cultural reciente, encuentra un blanco evidente en la familia nuclear, la cual estimula en apariencia un individualismo predatorio y anacrónico y atrofia, así, a los niños para cumplir con las exigencias de la vida en cooperación, en una sociedad compleja e «interdependiente». A menudo asociada con la psiquiatría radical de R. D. Laing y Wilhelm Reich y con arengas urgentes en favor de una revolución cultural, dicha crítica de la familia nuclear se limita a poner al día y revestir de la jerga liberacionista más reciente una impugnación de la familia que fuera articulada, en primera instancia, por los trabajadores sociales, educadores, reformadores penales y otros patólogos sociales, y utilizada por esos mismos expertos para justificar su apropiación de las funciones familiares. Al asociarse con la crítica psiquiátrica de la familia, la «revolución cultural» reafirma una de las tendencias más fuertes de la misma sociedad que dice criticar.

[228] Jules Henry, *Culture Against Man*, pp. 127, 238, 337; Arnold A. Rogow, *The Dying of the Light*, Nueva York: Putnam's, 1975, cap. 2, especialmente p. 67.

[229] Sigmund Freud, *The Ego and the Id*, Nueva York: Norton, 1962 (1923), pp. 42-43 [trad. cast.: *El yo y el ello*, Madrid: Alianza, 2012]; Henry Lowenfeld y Yela Lowenfeld, «Our permissive society and the superego», *Psychoanalytic Quarterly* 39, 1970, pp. 590-607.

[230] Joseph Heller, *Something Happened*, Nueva York: Knopf, 1974, pp. 141, 160, 549.

[231] En la escuela estudiada por Jules Henry, un niño de once años escribía agradecido, respecto de su padre, que «me enseña [a jugar béisbol] y otros deportes [y] me da lo mejor de su parte», quejándose al mismo tiempo de que «nunca me da una zurra cuando hago algo malo». Henry observa al respecto: «Lo que este niño parece estar diciendo es que el padre […] no puede darle lo que él siente que necesita para llegar a ser una persona: un castigo justo por sus malas acciones. Para la gente que habita en una cultura permisiva, resulta sorprendente que el hecho de no ser objeto de dolor pueda experimentarse como una forma de privación. Aun así, es más doloroso para algunos niños sobrellevar una culpa no castigada que ser objeto de una azotaina».

[232] Henry, *Culture Against Man*, p. 139.

[233] *Ibid.*, pp. 314-317.

[234] Cuando Ann Landers aconsejó a una alumna de secundaria que se quejara ante el director porque otros alumnos desarrollaban actividades sexuales en la cafetería, recibió como respuesta que «seguramente el director es un cobarde» y que «los profesores saben lo que sucede y quiénes son los chicos que lo hacen, pero prefieren no revolver las cosas y no crear ningún lío. Y guardan silencio». La misma columna incluía una carta de una chica de dieciséis años que insistía en que los adolescentes que se quejan de «estar dominados por sus padres» deberían considerarse afortunados por no tener «unos padres que tomen el camino fácil y no se enfrenten a sus hijos porque detestan crearse problemas» (Ann Landers, *Rochester Democrat and Chronicle*, 18 de febrero de 1978).

[235] «La comunidad manifiesta su preocupación por la infancia creando instituciones», escribió Van Waters. «Es cada vez más habitual que los nacimientos ocurran en los hospitales. La alimentación del infante se transformó en un ritual esotérico que muy pocos progenitores intentarían siquiera realizar sin la ayuda de un experto; cuando el niño se enferma, es atendido por especialistas mucho mejor equipados que los padres […]. En cada fase de la vida del niño, habrá algún organismo moderno diciendo al progenitor: “Podemos hacer esto mejor que usted”» (Van Waters, p. 36).

[236] Edgar Z. Friedenberg, *Coming of Age in America: Growth and Acquiescence*, Nueva York: Random House, 1965, pp. 73-92.

[237] Simon Dinitz *et. al.*, «Preferences for male or female children: Traditional or affectional?», *Marriage and Family Living* 16, 1954, p. 127.

[238] Douglas McGregor, *The Human Side of Enterprise*, Nueva York: McGraw-Hill, 1960, pp. 21, 23, 35-42, 46, 234, 232-235, 240. Para la

vulgarización de algunas de estas ideas, véase O. William Battalia y John J. Tarrant, *The Corporate Eunuch,* Nueva York: Crowell, 1973.

[239] El influyente libro de McGregor, una manifestación característica de la cultura de los años cincuenta, no solo venía a complementar la arremetida psiquiátrica contra la familia autoritaria, que llegó a su plena madurez en ese decenio; además, retomaba muchos de los temas de la sociología parsoniana de la familia. En 1961, Parsons criticaba el análisis de David Riesman en torno a la abdicación de la autoridad paternal (en *The Lonely Crowd*) sobre la base de que los padres modernos equipan de mejor forma a los jóvenes para la vida en una sociedad industrial compleja cuando los estimulan a funcionar autónomamente que cuando se afanan en supervisar cada detalle del crecimiento del niño. Como Parsons, McGregor sostiene que lo que parecía una abdicación de la autoridad —en este caso, de la autoridad gerencial— representaba, en rigor, una transición a una modalidad de control más efectiva, más científica y más terapéutica. Tal como los alarmistas reaccionarios (a veces unidos a teóricos sociales bienintencionados, pero errados) rechazaron prematuramente el quiebre de la autoridad paterna, los hombres de empresa reaccionarios denunciaron, como era de suponer, la nueva blandura importada al ámbito de los negocios por los expertos en relaciones industriales, exigiendo un aplastamiento de los sindicatos, una vuelta al New Deal y el retorno a los buenos tiempos de la autocracia industrial. McGregor no tenía paciencia con este enfoque obsoleto, que le parecía inspirado en una concepción equivocada de la autoridad y una simplificación de los estilos alternativos de ejercicio del poder. «La abdicación no es la antítesis adecuada del autoritarismo […]. Solo si conseguimos liberarnos de la noción de estar restringidos a una sola faceta —la de imponer más o menos autoridad—, lograremos salir de este dilema». Véanse Talcott Parsons, «The link between character and society», en *Social Structure and Personality*, Nueva York: Free Press, 1964, pp. 183-235; McGregor, p. 31.

[240] Michael Maccoby, *The Gamesman*, Nueva York: Simon and Schuster, 1976, pp. 102, 122, 129, 137.

VIII

La evasión del sentimiento. Sociopsicología de la guerra de los sexos

«De pronto quiso estar con algún otro y no con Edward […]. Pia miró a Edward. Miró su barba roja, sus gafas inmensas. No me gusta, pensó. Esa barba tan roja, esas gafas inmensas. […]. Le dijo a Edward que era la única persona que había amado durante tanto tiempo. "¿Y cuánto tiempo es eso?", preguntó Edward. Eso eran siete meses».

DONALD BARTHELME[241]

«Cada día creo más […] que no hay eso que suele denominarse base racional en las relaciones humanas. Todo lo que uno debe hacer, creo yo, es decirse: pues muy bien, es lo que estás sintiendo ahora mismo, veamos qué hacemos al respecto […]. Cada cual debería hacer verdaderamente lo que le nazca, creo yo, siempre que ello no dañe a otras personas».

NOVIO LIBERADO

La trivialización de las relaciones íntimas

Bertrand Russell predijo alguna vez que la socialización de la reproducción —la suplantación de la familia por el Estado— habría de «convertir el amor sexual en algo más trivial», propiciar «cierta trivialidad de las relaciones íntimas» y «dificultar muchísimo el interés en lo que sobrevenga tras la propia muerte». [242] Pareciera, a primera vista, que la situación actual refuta la primera parte de su predicción. La importancia emocional que el

ciudadano de hoy otorga a sus relaciones personales, en particular a las relaciones entre hombres y mujeres, no ha disminuido en absoluto. La menor importancia de la crianza como preocupación fundamental liberó el sexo de su nexo con la procreación y posibilitó que la gente valorara su vida erótica por sí misma. Al encogerse la familia hasta la unidad marital, puede decirse que hombres y mujeres están más dispuestos a responder a las necesidades emocionales del otro, en vez de vivir vicariamente a través de sus hijos. Como el contrato matrimonial perdió su carácter vinculante, a las parejas les resulta posible basar las relaciones sexuales en algo más sólido que la imposición legal. En suma, la determinación creciente de vivir el momento, cualquiera que sea el efecto que tenga en las relaciones entre padres e hijos, parece haber creado las condiciones de una nueva intimidad entre hombres y mujeres.[243]

Esta apariencia es una ilusión. El culto de la intimidad encubre una desesperación creciente por alcanzarla. Las relaciones íntimas colapsan bajo el peso emocional que cae sobre ellas. La incapacidad de «interesarse en lo que sobrevenga tras la propia muerte», que hace tan urgente la búsqueda de encuentros íntimos en el presente, torna la intimidad en algo más esquivo que nunca. Los mismos desarrollos que minaron el nexo entre padres e hijos acabaron deteriorando las relaciones entre hombres y mujeres. Desde luego, el deterioro del matrimonio contribuye en sí mismo al deterioro del cuidado de los hijos.

Este último punto es tan evidente que para impedir que lo advirtamos se requiere de una propaganda a fondo en favor del «matrimonio abierto» y el «divorcio creativo». Es claro, por ejemplo, que la incidencia creciente del divorcio, junto a la posibilidad siempre presente de que cualquier matrimonio acabe en fracaso, contribuye a la inestabilidad de la vida familiar y priva al niño de seguridad emocional. La opinión ilustrada distrae la atención de este hecho generalizado insistiendo en que, en casos

específicos, los padres pueden dañar más a los hijos si siguen juntos que si disuelven el vínculo. Es cierto que muchas parejas preservan la unión marital, de una u otra forma, a expensas del niño. A veces se embarcan en una vida plena de distracciones que las protegen del involucramiento emocional cotidiano con sus vástagos. A veces uno de los progenitores se subordina a la neurosis del otro (como ocurre en la configuración familiar que genera tantos pacientes esquizofrénicos), por temor a alterar la paz precaria del hogar. Más a menudo, el marido abandona a sus hijos en manos de una esposa cuya compañía se le ha vuelto intolerable, y la esposa asfixia a los niños con cuidados incesantes aunque superficiales. Esta solución particular del problema de la tensión marital se ha vuelto tan común que la ausencia del padre impresiona a muchos analistas como el hecho más impactante de la vida familiar contemporánea. En tales circunstancias, un divorcio en que la madre retiene la custodia de sus hijos solo ratifica la situación existente: la deserción emocional que el padre hace de su familia. Pero pensar que el divorcio no provoca en los hijos mayor daño que el propio matrimonio difícilmente puede ser motivo de júbilo.

La guerra de los sexos. Su historia social

La escalada bélica entre hombres y mujeres afinca sus raíces psicológicas en la desintegración de la relación marital y más probablemente en los patrones cambiantes de socialización bosquejados en el capítulo anterior; pero buena parte de esta tensión se explica sin recurrir a la psicología. La guerra de los sexos constituye un fenómeno social, con su propia historia. Las razones de la intensificación de la batalla sexual provienen de la transformación del capitalismo desde una forma paternalista y familiar hacia un sistema gerencial, corporativo, burocrático, de control casi total; más específicamente, del colapso de la vieja

«caballerosidad», de la liberación del sexo de muchos de sus constreñimientos, de la búsqueda del placer sexual como un fin en sí mismo, de la sobrecarga emocional de las relaciones íntimas y, lo más importante, de la irracional reacción masculina ante el auge de la mujer liberada.

Está claro, desde hace algún tiempo, que «la caballerosidad ha muerto». La tradición de la galantería enmascaraba, y hasta cierto punto mitigaba, la opresión estructural de la mujer. Los hombres monopolizaban el poder político y económico y hacían más digerible su dominio de la mujer rodeándola de un complejo ritual de deferencia y *politesse*. Se presentaban como protectores del sexo débil, y esa ficción empalagosa pero útil limitaba su capacidad de explotar a la mujer mediante la fuerza física. Con todo, la contraconvención del derecho de señorío, que justificaba hazañas predatorias de las clases privilegiadas en contra de mujeres socialmente inferiores, era la prueba de que el sexo masculino nunca dejó de considerar a la mayoría de las mujeres como un juego. Y la dilatada historia de violaciones y seducción servía como recordatorio de que el fundamento de la hegemonía masculina seguía siendo la fuerza animal, hegemonía que se manifestaba en dicho caso en su forma más flagrante y brutal. Aun así, la convención del trato educado, aunque solo fuera una fachada, brindaba a la mujer una ventaja ideológica en su lucha por domeñar lo agreste y brutal del hombre. Rodeaba de obligaciones recíprocas un nexo esencialmente de explotación, lo que en última instancia hacía más llevadera esa explotación.

La interdependencia simbiótica de explotados y explotadores, tan característica del paternalismo en todas las épocas, sobrevivió en las relaciones entre hombres y mujeres hasta mucho tiempo después del colapso de la autoridad patriarcal en otras áreas. Como la convención de la deferencia hacia el bello sexo estaba tan íntimamente mezclada con el paternalismo, siguió viviendo de prestado una vez que las revoluciones

democratizadoras de los siglos XVIII y XIX destruyeron los últimos cimientos del feudalismo. La decadencia del paternalismo, y del rico ceremonial público asociado a él, anunció el fin de la galantería. Las propias mujeres comenzaron a percibir la conexión entre su degradación y la exaltación sentimental de su figura, renegaron de su posición limitante en el pedestal de la idolatría masculina y exigieron la desmitificación de la sexualidad femenina.

La democracia y el feminismo arrancaron a la subordinación de la mujer el velo de la galantería, revelando el antagonismo sexual enmascarado en el «misterio femenino». Descartada la ilusión de la cortesía, hombres y mujeres experimentan más dificultades que en otras épocas para relacionarse entre sí como amigos y amantes, y no digamos ya como iguales. Al volverse ideológicamente insostenible la supremacía del macho, incapaz de justificarse como una forma de protección, los hombres proclaman más francamente su dominio en la fantasía y, ocasionalmente, en brutales actos de violencia. Así, por ejemplo, el tratamiento de la mujer en el cine ha derivado, según un estudio, «de la reverencia a la violación».[244]

Siempre que una mujer abandonaba la seguridad de los roles sociales restrictivos, aunque bien definidos, se exponía a la explotación sexual, en cuanto que había renunciado a la reivindicación habitual de la respetabilidad. En su intento de vivir como una mujer liberada, Mary Wollstonecraft se descubrió brutalmente abandonada por Gilbert Imlay. Las feministas ulteriores perdieron los privilegios de su género y de su origen de clase media al hacer campaña en favor de los derechos femeninos. Los hombres las vilipendiaban públicamente, calificándolas de «machotas», y se les aproximaban en privado como a mujeres fáciles. Un cervecero de Cincinnati que esperaba ser admitido en el cuarto de hotel de Emma Goldman al encontrársela allí a solas, se alarmó cuando ella lo amenazó con

despertar a todo el hotel. «Pero yo pensé que era usted partidaria del amor libre», se quejó el individuo. Ingrid Bengis informa de que cuando viajaba haciendo autostop por el país los hombres esperaban que les pagara con favores sexuales por llevarla. Su negativa provocaba siempre la misma respuesta: «Es que, para empezar, ninguna chica debería hacer autostop».[245]

Lo que diferencia la época actual de las pasadas es que el desafío a las convenciones sexuales se presenta cada vez menos como una opción individual, como era en tiempos de las pioneras del feminismo. Visto que la mayor parte de esas convenciones se ha derrumbado, incluso a la mujer que no revindique sus derechos le resulta hoy muy difícil reclamar los privilegios tradicionales de su sexo. Todas las mujeres se sienten hoy identificadas con el «feminismo», simplemente por su género, a menos que, mediante un enérgico rechazo, resuelvan identificarse con sus adversarios. Toda mujer comparte las cargas y los beneficios de la «liberación», lo cual cabe resumir diciendo que los hombres han dejado de tratar a la mujer como a una dama.

La «revolución» sexual

La desmitificación de la feminidad marcha a la par con la no sublimación de la sexualidad. Se «revocó la discreción» y se diluyó el aura de misterio que rodeaba al sexo y fue eliminada buena parte de los obstáculos para su despliegue en público. La segregación sexual institucionalizada dio paso a actitudes que promueven el entremezclamiento de los sexos en cada etapa de la vida. La eficacia de los anticonceptivos, la legalización del aborto y una aceptación «realista» y «sana» del cuerpo debilitaron el nexo que una vez hubo entre amor y sexo, matrimonio y procreación. Hombres y mujeres buscan ahora el

placer sexual como un fin en sí mismo, no mediatizado por los adornos del enamoramiento.

El sexo validado por sí mismo pierde toda referencia al futuro y no conlleva esperanza alguna de vínculo permanente. Los nexos sexuales, incluido el matrimonio, pueden terminarse a discreción. Esto implica, como demostró Willard Waller hace mucho tiempo, que los amantes pierden el derecho a sentir celos o a insistir en la fidelidad como una condición de la unión erótica.[246] En su sátira sociológica de los recién divorciados, Waller señalaba que los bohemios de los años veinte buscaban eludir el compromiso emocional a la vez que intentaban provocarlo en los demás. Como el bohemio «no estaba dispuesto a responder con la totalidad de su persona por las consecuencias de la aventurilla ni a brindar seguridad alguna de su continuidad», perdía el derecho a exigir esa seguridad a otros. «Demostrar que se estaba celoso» se convirtió, en esas circunstancias, «en algo parecido a un crimen […]. Así pues, si uno llega a enamorarse en Bohemia, deberá disimularlo como mejor pueda ante sus amigos». En sus estudios del «complejo de puntuar bien y acumular citas» en los campus universitarios, Waller comprobó que los estudiantes que se enamoraban eran escarnecidos por sus pares. El vínculo de carácter exclusivo daba paso a una promiscuidad relajada como patrón de las relaciones sexuales normales. La popularidad sustituyó a la pureza como medida de la valía social de una mujer; el culto sensiblero de la virginidad dio paso a la práctica de «compartir juguetonamente a una mujer», lo que «no tenía efectos negativos en las relaciones amistosas entre hombres», como Wolfenstein y Leites señalan en su estudio del cine de la época.[247] En los años treinta y cuarenta, la fantasía cinemática en que una hermosa chica baila con un grupo de varones, sin favorecer a ninguno, daba cuenta de un ideal al que la realidad se adaptaba cada vez más. En *Elmtown's Youth*, August Hollingshead describe a una chica de primer año que violaba los

tabúes convencionales contrarios al alcohol, el tabaco y el comportamiento «fácil» y, a pesar de todo, conservaba su posición dentro del grupo más prominente del colegio, en parte debido a la fortuna de su familia, pero sobre todo por su promiscuidad cuidadosamente dosificada. «Ser visto con ella le da prestigio a un chico en la élite de sus pares […]. Se acaricia discretamente con todos los chicos que sale: nunca llega demasiado lejos, lo justo y necesario para hacerlos que vuelvan». Tanto en la escuela secundaria como en el *college*, el grupo de pares se ocupa, a través del escarnio y los insultos habituales, de impedir que sus miembros se enamoren de la gente equivocada; en rigor, de impedir que se enamoren de nadie; pues, como hacía notar Hollingshead, quienes se enamoran «desaparecen del universo adolescente, con sus entusiasmos quijotescos y sus múltiples actividades grupales».

Estos estudios prueban que los rasgos fundamentales de la sexualidad contemporánea ya estaban instaurados mucho antes de la muy comentada «revolución sexual» de los años sesenta y setenta: la promiscuidad, una cautelosa evitación del compromiso emocional, la arremetida contra los celos y la posesividad. Los desarrollos recientes introdujeron, sin embargo, una nueva fuente de tensión: la exigencia cada vez más insistente de plenitud sexual por parte de la mujer contemporánea. En los años veinte y treinta, muchas mujeres llegaban al encuentro sexual con una actitud vacilante en la que se mezclaban la mojigatería y un miedo, muy realista, a las consecuencias del encuentro. Superficialmente seductora, la mujer derivaba escaso placer del sexo, aun cuando empleaba la jerga asociada a la liberación sexual y declaraba vivir para los placeres y las emociones fuertes. Entre las preocupaciones médicas estaba la frigidez femenina y los psiquiatras no tenían problemas para reconocer, en sus pacientes femeninas, el clásico patrón de la histeria descrito por

Freud, donde el coqueto despliegue de la sexualidad coexiste a menudo con una fuerte represión y una moral rígida, puritana.

Las mujeres de hoy han desechado buena parte de sus reservas sexuales. A ojos de los varones, esto las vuelve más accesibles como compañeras sexuales, pero a la vez más amenazantes. Antes, los hombres se quejaban de la falta de respuesta sexual en las mujeres; ahora esa misma respuesta los intimida y se atormentan pensando en su capacidad de satisfacerla. «Lamento que alguna vez descubrieran que también podían tener orgasmos», dice el Bob Slocum de Heller. El famoso informe de Masters y Johnson sobre la sexualidad femenina contribuyó no poco a esas ansiedades, al caracterizar a las mujeres como sexualmente insaciables, con una capacidad prácticamente inagotable de experimentar un orgasmo tras otro. Algunas feministas se valieron del informe para desvirtuar el «mito del orgasmo vaginal», para reafirmar la autonomía de la mujer en relación con el varón o mofarse de los hombres por su inferioridad sexual. «Teóricamente, y si no fuera por el agotamiento físico, una mujer puede tener infinitos orgasmos», escribió Mary Jane Sherfey. Según Kate Millett: «Mientras que el potencial sexual del hombre es limitado, el de la mujer parece en términos biológicos virtualmente inagotable».[248] Así, el «desempeño» sexual se convirtió en otra arma de la guerra entre hombres y mujeres; las inhibiciones sociales no impiden, a estas alturas, que las mujeres exploten la ventaja táctica que la obsesión actual por el rendimiento sexual les diera. La mujer histérica, aun cuando estuviera enamorada y quisiera dejarse llevar por la experiencia, rara vez logró superar su tácita aversión al sexo; la mujer seudoliberada de la revista *Cosmopolitan*, en cambio, explota su sexualidad de forma más deliberada y calculada, no porque tenga menos reservas hacia el sexo, sino porque se las ingenia mejor para eludir el compromiso emocional. «Puede que mujeres de personalidad narcisista —escribe Otto

Kernberg— parezcan decididamente “histéricas”, por su coquetería y su exhibicionismo extremos, pero la faceta calculadora, fría y sagaz de su estilo de seducción brinda un marcado contraste con la faceta emotivamente comprometida, bastante más cálida, de la falsa hipersexualidad de la histérica». [249]

El «compañerismo»

Hombres y mujeres, por igual, han llegado a enfrentar las relaciones personales efectuando una valoración exagerada de los riesgos emocionales involucrados. Resueltos a manipular las emociones de los demás y protegerse a la vez de sufrir cualquier daño emocional, ambos sexos cultivan una superficialidad que los abriga, un cínico desapego no del todo sincero, pero que muy pronto se convierte en habitual y que emponzoña las relaciones personales, aunque solo sea porque se lo proclama de forma reiterada. Al mismo tiempo se exige de estas relaciones la riqueza e intensidad de una experiencia religiosa. Aunque, en ciertos sentidos, hombres y mujeres han tenido que modificar sus exigencias recíprocas, especialmente por la incapacidad de imponer un compromiso de fidelidad sexual de por vida, en otros exigen más que nunca. Los hombres y mujeres de clase media, además, se ven hoy con suma frecuencia y experimentan dificultades para situar la relación en la perspectiva adecuada. La degradación del trabajo y el empobrecimiento de la vida comunitaria obligan a la gente a recurrir a la excitación sexual para satisfacer todas sus necesidades emocionales. El viejo antagonismo sexual no solo estaba atenuado por las convenciones del paternalismo caballeresco, sino porque había una aceptación más relajada de las limitaciones del sexo opuesto. Hombres y mujeres reconocían las deficiencias del otro, sin por ello transformarlas en el fundamento de una impugnación global.

Debido, en parte, a que obtenían más satisfacción de la que hoy es posible de relaciones accidentales con su propio sexo, no tenían que elevar la amistad a la categoría de programa político, de alternativa ideológica al amor. Un desprecio lúdico y cotidiano de las debilidades del sexo opuesto, institucionalizado como un saber popular que alude a la incompetencia emocional de los varones o a la falta de cerebro de las mujeres, mantenía la enemistad sexual dentro de ciertos límites y evitaba que se convirtiera en una obsesión.

El feminismo y la ideología de la intimidad acabaron desacreditando los estereotipos genéricos que mantenían a la mujer en su sitio, pero que también posibilitaban el reconocimiento del antagonismo sexual sin elevarlo al nivel de una guerra frontal. Hoy en día el saber popular alusivo a las diferencias entre los sexos y la aceptación de fricciones sexuales sobreviven únicamente en la clase trabajadora. Las feministas de clase media envidian la habilidad de la mujer trabajadora para reconocer que los hombres se interponen en su camino, sin llegar por ello a detestarlos. «Esas mujeres están menos enfadadas con sus hombres, porque no pasan tanto tiempo con ellos», según un analista. Pero «a las mujeres de clase media se les dijo que el varón debía ser un compañero».[250]

El feminismo y la intensificación de la guerra de los sexos

No solo el culto de la camaradería y el «compañerismo» sexual, sino también el feminismo llevaron a las mujeres a formular nuevas exigencias a los hombres y a detestarlos cuando no consiguen estar a la altura de esas exigencias. Es más, la toma de conciencia promovida por el feminismo ha tenido consecuencias irreversibles. Una vez que las mujeres comienzan a cuestionar la inevitabilidad de su subordinación al varón y a

rechazar las convenciones asociadas a ella, ya no pueden refugiarse en la seguridad de esas convenciones. La mujer que rechaza el estereotipo de la debilidad y la dependencia femeninas ya no puede sentirse cómoda con el cliché de que todos los hombres son unas bestias. No tiene otra opción que creer, por el contrario, que los hombres son seres humanos, y le resulta difícil perdonarlos cuando actúan como bestias. Aunque sus propios actos —que violan la convención de la pasividad de la hembra y, por ende, parecen a los hombres una forma de agresión— contribuyan a provocar reacciones animales en los machos, la comprensión de esta dinámica no facilita las concesiones al adversario. «Pides demasiado», dice una mujer madura a otra más joven. «No quieres transigir en nada. Los hombres nunca serán tan sensibles o lúcidos como una mujer. Esa no es su naturaleza, así de sencillo. Hazte a la idea y confórmate con […] la satisfacción sexual o la inteligencia teórica o con ser amada y no comprendida o bien con quedarte sola para hacer lo que te dé la gana».[251]

Una mujer que considere seriamente el feminismo, como un programa que busca situar en nuevo pie las relaciones entre hombres y mujeres, no puede aceptar esa descripción de las alternativas disponibles sin que esto le suene a capitulación. La mujer joven replica, acertadamente, que nadie debería pedir menos que una mezcla de sexo, compasión y comprensión perspicaz. Pero el intento de concretar esas exigencias la deja expuesta a reiterados desengaños, en especial porque a los hombres la exigencia de ternura parece resultarles tan amenazante para su seguridad emocional como la de satisfacción sexual. La pasión frustrada cede el paso entonces a una ira intensa contra el hombre, manifiesta de manera inolvidable, por ejemplo, en los poemas de Sylvia Plath:

> Ni un solo día estoy a salvo de tus noticias,
> andarás quizás en África, pero siempre pensando en mí.[252]

La ira femenina contra el varón no solo se origina en los desengaños eróticos o la conciencia de la opresión, sino en una percepción del matrimonio como la trampa última, como la última rutina en una sociedad rutinizada, como la expresión última de la trivialidad que impregna y sofoca la vida moderna. Para la heroína de *La campana de cristal*, el matrimonio es la apoteosis del diario vivir: «Implicaría levantarme a las siete y cocinarle unos huevos con tocino, y las tostadas, y el café, y dar vueltas en bata y pantuflas después de que se vaya al trabajo, y lavar los platos sucios, hacer las camas, hasta verlo llegar de vuelta del trabajo, tras una jornada animada y fascinante, esperando encontrarse una cena opípara, para que me pase yo toda la noche lavando más platos sucios, hasta caer rendida en la cama».[253] Si el varón se queja de que también está cansado y de que su «jornada fascinante» consiste en penosas labores y humillaciones, su esposa sospecha que solo intenta revestir la prisión doméstica con la apariencia de un jardín de rosas.

En teoría, las feministas deberían trascender la fase actual de recriminaciones sexuales mutuas, simplemente considerando al hombre un enemigo de clase, atrapado de forma involuntaria en la defensa de los privilegios masculinos y, por ende, personalmente libre de culpa. La interdependencia simbiótica de hombres y mujeres dificulta, sin embargo, que se llegue a ese desapego intelectual en el diario vivir. El «enemigo de clase» se presenta en la vida diaria como amante, esposo o padre, a los que la mujer hace exigencias que los hombres habitualmente no consiguen satisfacer. Según el propio análisis de las feministas del modo como la sumisión daña a la mujer y empobrece la vida afectiva del hombre, es imposible que en las circunstancias actuales los varones cumplan plenamente con las exigencias eróticas de las mujeres. A pesar de ello, el feminismo confiere a tales exigencias todo su apoyo doctrinario. Por esa vía exacerba un problema para el que simultáneamente no ofrece solución. Por

una parte, aspira a modificar las relaciones entre hombres y mujeres de manera que la mujer no se vea forzada a asumir el rol de «víctima o fierecilla», en los términos que emplea Simone de Beauvoir. Por otra, a menudo vuelve a la mujer más fierecilla que nunca en sus encuentros diarios con el varón. Esta contradicción seguirá siendo inevitable mientras el feminismo insista en que el hombre oprime a la mujer y en que esa opresión es intolerable, y urja a la vez a la mujer a no aproximarse al varón como a un opresor, sino como a un amigo y amante.

Estrategias de acomodo

Puesto que las contradicciones planteadas (y exacerbadas) por el feminismo son tan dolorosas, el movimiento feminista ha estado siempre tentado de renunciar a sus propias conclusiones y programa y replegarse hacia algún tipo de acomodo con el orden existente, intento recubierto a menudo por una actitud militante y combativa. En el siglo XIX, las feministas norteamericanas se alejaron poco a poco de su programa original —que presagiaba no solo la igualdad en lo económico, sino una reforma a fondo de la estructura matrimonial y de las relaciones entre los sexos— en beneficio de una prolongada campaña a favor del sufragio femenino. Hoy en día muchas feministas sostienen, una vez más en nombre del realismo político, que las mujeres necesitan consolidar su influencia en el interior de los partidos, como una suerte de oposición leal, antes de plantear reivindicaciones mayores. Esas tácticas solo sirven para posponer indefinidamente el debate de esas reivindicaciones mayores. Tal como el movimiento por los derechos femeninos del siglo XIX renunció al debate sobre el amor y el matrimonio cuando se topó con la hostilidad pública, las poderosas fuerzas feministas actuales proponen mejorar la imagen de la mujer con miras a demostrar que el feminismo no es ninguna amenaza para el

varón, y responsabilizan a las «condiciones sociales» o a las actitudes negativas, y no a la supremacía masculina, de la subordinación del sexo femenino.

Otras formas más sutiles de acomodación pasan por desafíos radicales a las corrientes dominantes del feminismo y el *statu quo.* Algunas militantes han revivido teorías desacreditadas de origen matriarcal o mitos acerca de la superioridad moral de la mujer, consolándose por esa vía de su falta de poder. Apelan a la solidaridad ilusoria de la hermandad femenina para eludir el debate acerca de los objetivos apropiados del movimiento feminista. Al institucionalizar las actividades femeninas como «alternativas a la cultura de la muerte del macho», evitan el desafío a esa misma cultura y protegen a la mujer de la necesidad de competir con el varón por los puestos de trabajo, el poder político y la atención pública. Lo que partió como la conclusión táctica de que la mujer debe obtener sus derechos sin esperar a que el hombre se los garantice, degeneró en la fantasía de un mundo sin hombres. Como hace notar un crítico, el «vigor aparente [del movimiento] resultó un mero devaneo con un objetivo artificioso y de autoperpetuación: buena parte de ello para darles prestigio, buenos contratos editoriales y becas a sus expertas más mundanas, y para entregar a sus soñadoras una ilusoria utopía matriarcal».[254]

Las «lesbianas radicales» llevan la lógica de la segregación a su máxima futilidad, replegándose en todos los niveles de la lucha contra la dominación masculina y dirigiendo, al mismo tiempo, una sarta continua de improperios contra los hombres y las mujeres que se niegan a reconocer sus inclinaciones homosexuales. Proclamando su independencia del hombre, las lesbianas militantes en realidad visualizan un enclave protector para ellas en una sociedad dominada por los machos. Esta forma de claudicación —el sueño de un islote a buen resguardo de intrusiones masculinas— sigue resultando atractiva para las

mujeres que fracasan reiteradamente en su afán de alcanzar una fusión de la sexualidad y la ternura en las relaciones con el varón. A medida que tales desengaños se tornan más y más comunes, el separatismo sexual se postula como el sustituto más plausible de la auténtica liberación.

Todas esas estrategias de acomodo obtienen su energía emocional de un impulso mucho más frecuente que el del feminismo: la evasión del sentimiento. Por múltiples razones, las relaciones personales se han vuelto cada vez más riesgosas; la más obvia de esas razones es que ya no representan ninguna garantía de permanencia. Hombres y mujeres se hacen exigencias extravagantes y experimentan una ira y un odio irracionales cuando sus exigencias no se ven satisfechas. En tales circunstancias, no debe sorprendernos que cada vez más personas añoren una forma de desapego emocional o, como escribe Hendin, «disfruten del sexo solo en situaciones en que puedan definir y poner límites a la intensidad de la relación».[255] Una lesbiana confiesa: «Los únicos hombres con los que alguna vez he disfrutado del sexo eran hombres que no me importaban nada. En ese caso, podía dejarme llevar, pues no me sentía vulnerable».[256]

El separatismo sexual es solo una de las muchas estrategias de control o evasión ante sentimientos intensos. Muchos prefieren el escape a través de las drogas, que diluyen la ira y el deseo en un aura de buenos sentimientos y crean la ilusión de una experiencia intensa, carente de emociones. Otros optan sencillamente por vivir solos, repudiando los vínculos con uno u otro sexo. El aumento verificado de gente que vive sola refleja sin duda una nueva preferencia por la autonomía individual, pero expresa a la vez una rebelión contra nexos emocionales de cualquier tipo. La tasa creciente de suicidios entre la juventud es atribuible, en parte, a esa misma evasión de los compromisos

emocionales. El suicidio, en palabras de Hendin, representa una forma «extrema de desensibilización».

La forma predominante de escapar de las complejidades emocionales es la promiscuidad: el intento de lograr una separación estricta de sexo y sentimiento. En este caso, de nuevo, la fuga se disfraza de liberación; la regresión, de progreso. La ideología progresista de los «compromisos no vinculantes» y el «sexo sin compromisos» transforma el descompromiso afectivo en una virtud, a la vez que pretende criticar la despersonalización del sexo. Autoridades bien informadas como Alex Comfort, Nena y George O'Neill, Robert y Anna Francoeur insisten en la necesidad de humanizar el sexo, transformándolo en una «experiencia total» en lugar de un desempeño automático; así y todo, y sin siquiera detenerse a tomar aliento, condenan emociones como los celos y la posesividad y denigran las «ilusiones románticas». La sabiduría terapéutica de corte «radical» conmina a hombres y mujeres a manifestar sus necesidades y anhelos sin reservas de ningún tipo —pues los anhelos y necesidades poseen una misma legitimidad—, pero les advierte de que no esperen que una única pareja los llene. Este programa busca aliviar las tensiones emocionales reduciendo las exigencias recíprocas entre hombres y mujeres, en vez de hacer que hombres y mujeres estén mejor preparados para enfrentarlas. Promover el sexo como una faceta «saludable» y «normal» de la existencia enmascara un anhelo de despojarlo de la intensidad emocional invariablemente asociada a él: la evocación de relaciones amorosas previas con los padres, la propensión «nada saludable» a recrear esas relaciones en el vínculo con los amantes. La insistencia ilustrada en que el sexo no es algo «sucio» da cuenta de un anhelo de sanearlo por la vía de expurgarlo de sus asociaciones inconscientes.

La crítica humanista de la «despersonalización» sexual se queda, así, en la superficie del problema. Aun cuando predique la

necesidad de combinar sexo y sentimiento, otorga su legitimidad ideológica al repliegue defensivo ante las emociones fuertes. Condena el énfasis excesivo en la técnica, a la vez que ensalza las relaciones sexuales herméticamente liberadas de todo afecto. Exhorta a hombres y mujeres a «contactar con sus sentimientos», pero los alienta, a la vez, a «adoptar resoluciones acerca de la libertad y la "no posesividad"» que, en palabras de Ingrid Bengis, «terminan arrojando el corazón fuera del espacio íntimo».[257] Satiriza las burdas fantasías pornográficas que comercializan los medios de comunicación, idealizadoras de mujeres sin pelo y de pechos exuberantes, pero lo hace a partir de una aversión a la fantasía en sí misma, que tan pocas veces se ciñe a la definición social de lo que es una orientación sana. Los críticos del sexo deshumanizado, como los del deporte, esperan abolir la condición de mero espectador y hacer de cada cual un participante activo, con la esperanza de que el ejercicio vigoroso nos libere de pensamientos dañinos. No atacan la pornografía porque deseen promover fantasías sexuales más complejas y satisfactorias, sino, por el contrario, porque buscan la aceptación de una visión realista de la feminidad y de las exigencias limitadas que hombres y mujeres tienen derecho a hacerse.

La mujer castradora de la fantasía masculina

La evasión del sentimiento, ya sea que intente o no justificarse bajo una ideología de los compromisos no vinculantes, adopta sobre todo la forma de una evasión de la fantasía. Esto prueba que ella representa bastante más que una reacción defensiva ante desengaños externos. Hoy por hoy, hombres y mujeres buscan escapar de la emoción no solo porque hayan recibido excesivas heridas en la batalla amorosa; también porque experimentan sus propios impulsos como insoportablemente urgentes y amenazantes. La evasión del sentimiento no solo se

origina en la sociología de la guerra entre los sexos, sino en la psicología asociada a ella. Si «muchas de nosotras», como observa Ingrid Bengis acerca de las mujeres y otros han observado acerca de los hombres, «hemos debido anestesiarnos ante [nuestras] necesidades»,[258] la naturaleza misma de esas necesidades (y de las defensas erigidas contra ellas) da pie a la creencia de que no es posible satisfacerlas mediante vínculos heterosexuales —y quizás, que no debería satisfacérselas de ningún modo— e impulsa, por ende, a la gente a retroceder ante encuentros emocionales intensos.

Los deseos instintivos son siempre una amenaza contra el equilibrio psicológico; por esa razón nunca pueden expresarse directamente. Pero en nuestra sociedad se presentan como algo intolerablemente amenazante, debido en parte al colapso de la autoridad que eliminó tantas prohibiciones externas contra la manifestación de impulsos peligrosos. El superyó no puede ya aliarse, en su lucha contra la pulsión, con la autoridad externa; debe descansar casi enteramente en sus propios recursos, y la eficacia de estos también ha disminuido. No es solo que los agentes sociales de la represión hayan perdido buena parte de su fuerza, sino que sus representaciones internas en el seno del superyó experimentaron una mengua similar. El yo ideal, que coopera en la labor de represión haciendo del comportamiento socialmente aceptable un objeto de catexis libidinal, se ha vuelto deslucido e ineficaz en ausencia de modelos éticos obligatorios fuera del yo. Esto significa, como hemos visto, que el superyó debe apoyarse más y más en dictámenes severos, punitivos, extrayendo las pulsiones agresivas del ello y dirigiéndolas contra el yo.

El narcisista se siente consumido por sus propios apetitos. La intensidad de su avidez oral lo conduce a formular exigencias desmesuradas a sus amistades y parejas sexuales; con todo, en el acto repudia esas exigencias y pide solo un nexo casual, sin

promesa de continuidad por ambos lados. Añora liberarse de su propia avidez y de su ira, lograr un desapego apacible que trascienda la emoción, superar su dependencia de los demás. Añora una indiferencia ante las relaciones humanas y ante la vida misma que le permita reconocer su cualidad pasajera, según esa lacónica frase de Kurt Vonnegut, «Y así sucesivamente», que tan bien expresa la aspiración última de quien busca tratamiento psiquiátrico.

Pero aunque el hombre psicológico de nuestra era se atemoriza ante la intensidad de sus necesidades internas, su miedo no es menor ante las necesidades de los demás. Una razón por la que lo inquietan las exigencias que impone imperceptiblemente a los demás es que ello justifica que los demás hagan otro tanto. Los hombres temen, en particular, las exigencias de las mujeres, no solo porque estas ya no dudan en presionarlos, sino porque ya difícilmente pueden imaginar una exigencia que no desee consumir por entero aquello sobre lo cual recae.

Las mujeres piden hoy dos cosas en su relación con los hombres: satisfacción sexual y ternura. Ya sea de forma separada o juntas, ambas exigencias parecen transmitir a muchos varones un mensaje similar: que las mujeres son voraces, insaciables. Ahora bien, ¿por qué no habrían de responder de esa forma los hombres a exigencias que la razón les indica que gozan de evidente legitimidad? Los argumentos racionales titubean al verse enfrentados a ansiedades inconscientes; las exigencias sexuales de la mujer aterran a los varones porque reverberan en niveles demasiado profundos de la mente masculina, evocando fantasías tempranas de una madre posesiva, asfixiante, voraz y castradora. La persistencia de esas fantasías intensifica y pone al descubierto el terror oculto que siempre fue parte importante de la visión masculina de la feminidad. La fuerza de esas fantasías preedípicas en el tipo de personalidad narcisista aumenta la

probabilidad de que los hombres se acerquen a la mujer con sentimientos desesperanzadoramente ambiguos, de dependencia y a la vez exigentes por su fijación en el pecho materno, pero aterrados ante la vagina, que busca digerirlos vivos; ante esas piernas con que el imaginario contemporáneo concibe a la heroína, unas piernas que pueden, hipotéticamente, estrangular o seccionar a la víctima hasta matarla; ante ese pecho amenazante y fálico, enfundado en una armadura rígida, que en los terrores inconscientes se asemeja bastante más a un implemento de destrucción que a una fuente nutricia. La hembra voraz, una figura acuñada desde hace mucho en la pornografía masculina, afloró durante el siglo XX a esa luz del día que supone la respetabilidad literaria. De modo similar, la mujer cruel, destructiva, dominante, la *belle dame sans merci*, se desplazó de la periferia de la literatura y las demás artes a una posición próxima al centro. Antes era una fuente de excitación deliciosa, de gratificación sadomasoquista, matizada de horrorizada fascinación; ahora inspira inequívoca aversión y pavor. Deshumanizada y dominante, ardiendo (como dijera Leslie Fiedler) en «una lascivia de los nervios antes que de la carne», despoja a todo hombre que cae bajo su encantamiento.[259] Dentro de la ficción norteamericana, adopta una variedad de disfraces: la heroína maliciosa de un Hemingway, un Faulkner o un Fitzgerald; la Faye Greener de Nathanael West, cuya «invitación no era al placer, sino a la guerra, una guerra dura e intensa, más cerca del asesinato que del amor»; la Maggie Tolliver de Tennessee Williams, filosa como una gata sobre el tejado de zinc caliente; la esposa dominante, cuyo dominio del marido —como sucede en el humor carente de toda alegría de un James Thurber— evoca el dominio de la madre castradora sobre su hijo; la «mamá» devoradora de hombres que denunciaban los agudos falsetes de Philip Wylie en *Generation of Vipers* (Generación de víboras), de Wright Morris en *Hombre y niño* y de

Edward Albee en *The American Dream* (El sueño americano); la madre judía y asfixiante, encarnada por la señora Portnoy; la vampiresa hollywoodense (Theda Bara); la seductora intrigante (Marlene Dietrich) o la rubia perversa (Marilyn Monroe, Jayne Mansfield); la precoz violadora de Nabokov en *Lolita* o la precoz asesina de William March en *La mala semilla*.

Niña o mujer, esposa o madre, esta hembra descuartiza a los hombres o se los traga enteros. Viaja en compañía de eunucos, de hombres aquejados de heridas innombrables o de unos pocos individuos fuertes, pero degradados por su intento fallido de convertirla en una mujer real. Sea o no verdad que la impotencia ha aumentado entre los norteamericanos —y no hay razones para dudarlo—, su espectro obsesiona el imaginario contemporáneo, en no menor medida porque concentra el temor de que una cultura occidental agotada esté a punto de colapsar ante el avance de razas algo más curtidas. Por otra parte, la misma naturaleza de la impotencia ha experimentado un giro histórico importante. En el siglo XIX, los varones respetables sufrían en ocasiones embarazosos fracasos sexuales con damas de su propia clase, o bien por lo que Freud denominó «impotencia psíquica»: la característica escisión victoriana entre sensualidad y afectividad. Aunque la mayoría de esos individuos se abandonaba obedientemente al encuentro con su esposa, obtenía placer sexual únicamente del encuentro con prostitutas o mujeres degradadas en algún otro sentido. Como explica Freud, este síndrome psicológico —«la forma más habitual de degradación» en la vida erótica de su época— se originaba en el complejo de Edipo. Tras la dolorosa renuncia a la madre, la sensualidad solo busca objetos que no evocan nada de ella, mientras esa madre, junto a otras mujeres «puras» (socialmente respetables), es idealizada y queda fuera del ámbito sensual.[260]

Hoy en día, típicamente, la impotencia no parece originarse en la renuncia a la madre, sino en experiencias más tempranas, a

menudo reactivadas por las propuestas de aspecto agresivo de mujeres sexualmente liberadas. El temor a la madre voraz de la fantasía preedípica provoca un miedo generalizado a la mujer, que tiene poco en común con la adoración sensiblera que los hombres garantizaban en otra época a mujeres que los incomodaban sexualmente. El temor a la mujer, íntimamente asociado al temor a los consumidores deseos del fuero interno, se revela no solo como impotencia, sino como una ira sin límites contra el sexo femenino. Pero solo a un nivel muy superficial esa ira ciega e impotente, que parece hoy tan habitual, constituye una reacción varonil de defensa ante el feminismo. El feminismo ha reavivado recuerdos muy profundos en el hombre, y por eso suscita emociones tan primitivas. Además, el miedo de los hombres a la mujer excede la amenaza real de sus prerrogativas sexuales. Mientras que el resentimiento de la mujer contra los hombres arraiga, en su mayor parte, en la discriminación y el peligro sexual al que están constantemente expuestas, el resentimiento de los hombres contra las mujeres, siendo que aún controlan buena parte del poder y la riqueza de la sociedad (aunque se sientan amenazados en todos los frentes; esto es, intimidados, castrados), resulta profundamente irracional y, por ese motivo, es poco probable que se logre aplacarlo mediante la táctica feminista de asegurar al varón que las mujeres liberadas no son una amenaza para nadie. Cuando hasta «mamá» es una amenaza, no hay mucho que las feministas puedan decir para atenuar la guerra de los sexos o asegurar a sus adversarios que hombres y mujeres vivirán felices para siempre cuando la guerra haya concluido.

El alma del hombre y la mujer bajo el socialismo

¿Vivirían hombres y mujeres felices para siempre bajo otra forma de organización social? ¿Vivirían más felices bajo el socialismo?

La respuesta a esta pregunta ha dejado de ser evidente para muchos, al revés de lo que fue para anteriores generaciones de socialistas. El movimiento feminista expuso sin miramientos la superficialidad del viejo análisis socialista, según el cual una revolución en las relaciones de propiedad habría de revolucionar automáticamente las relaciones entre hombres y mujeres. A excepción de los más rígidos y dogmáticos, todos los socialistas admiten la justicia de esta crítica feminista y la incorporaron a su labor, por ejemplo, en los estudios de Juliet Mitchell, Eli Zaretsky y Bruce Dancis.[261] Por primera vez, gran cantidad de socialistas comenzó a asimilar el desafío histórico que el feminismo plantea al socialismo. Como bien manifestó Mary White Ovington ya en 1914, el socialismo «no implica simplemente un estómago lleno —eso se conseguía a menudo con la esclavitud—, sino una vida plena».[262] No cabe ya descartar el debate de cuestiones personales como una forma de «subjetividad burguesa». Por el contrario, pareciera que la explotación de la mujer por los hombres, lejos de constituir una formación secundaria dependiente en uno u otro sentido de la organización productiva, antecede a la instauración de la producción basada en la propiedad privada, y bien podría sobrevivir a su presunta desaparición.

La justicia de la crítica feminista del socialismo no justifica, con todo, las conclusiones que algunas feministas extraen de ello: que la opresión de las mujeres representa la forma básica y primaria de explotación y que ella subyace y determina todos los restantes vínculos sociales. La explotación de la mujer evolucionó a través de muchas formas históricas, y no puede oscurecerse la importancia de esos cambios tratando el sexismo como un hecho inmutable de la existencia, que solo puede abolirse aboliendo la sexualidad e instaurando el reino de la androginia. La forma específica de opresión sexual de la sociedad capitalista tardía ha elevado la tensión sexual a una intensidad nueva, alentando al

mismo tiempo una novedosa autonomía en la mujer, que la lleva a rechazar la subordinación. Aun en la pasividad política y el quietismo de estos años, es posible imaginar una transformación a fondo de nuestras actitudes sociales, y que una revolución de tipo socialista podría llegar a abolir el nuevo paternalismo —la dependencia de los expertos, la degradación del trabajo y de la vida hogareña—, del que hoy deriva en tan gran medida el antagonismo entre hombres y mujeres. La instauración de la igualdad entre los sexos, la transformación de la familia y el desarrollo de nuevas estructuras de personalidad no son, en modo alguno, el anuncio de una utopía andrógina, pero tampoco dejarían inmutable en lo esencial la batalla entre los sexos. La abolición de tensiones sexuales es, en cualquier caso, un objetivo poco digno; el punto es vivir con ellas más alegremente de lo que hemos vivido con ellas hasta ahora.

---

[241] Donald Barthelme, «Edward and Pia», en *Unspeakable Practices, Unnatural Acts*, Nueva York: Farrar, Straus & Giroux, 1968, p. 87; Riane Tennenhaus Eisler, *Dissolution: Divorce, Marriage, and the Future of American Women,* Nueva York: McGraw-Hill, 1977, pp. 170-171.

[242] Bertrand Russell, *Marriage and Morals*, Nueva York: Bantam, 1959 [1929], pp. 127, 137 [trad. cast.: *Matrimonio y moral*, Madrid: Cátedra, 2001].

[243] Alvin Toffler, *Future Shock*, Nueva York: Random House, 1970, caps. 11, 14; Margaret Mead, «Marriage in two steps» (1966), en Robert S. Winch y Graham B. Spanier (eds.), *Selected Studies in Marriage and the Family,* Nueva York: Holt, Rinehart, and Winston, 1974, p. 507-510.

[244] Molly Haskell, *From Reverence to Rape: The Treatment of Women in the Movies,* Baltimore: Penguin, 1974.

[245] Mujeres liberadas: Ralph M. Wardle, *Mary Wollstonecraft: A Critical Biography*, Lawrence (Kansas): University of Kansas Press, 1951, caps. 7-8; Margaret George, *One Woman's «Situation»: A Study of Mary Wollstonecraft*, Urbana (Illinois): University of Illinois Press, 1970, cap. 8; Richard Drinnon, *Rebel in Paradise*, Chicago: University of Chicago Press, 1961, p. 151; Ingrid Bengis, *Combat in the Erogenous Zone*, Nueva York: Knopf, 1972, p. 16.

[246] Declive de los celos: Willard Waller, *The Old Love and the New: Divorce and Readjustment*, Nueva York: Liveright, 1930, pp. 6-7, 84, 88; «The rating and dating complex», *American Sociological Review* 2, 1937, pp. 727-734; Martha Wolfenstein y Nathan Leites, *Movies: A Psychological Study,* Nueva York: Atheneum, 1970 (1950), p. 33; August B. Hollingshead, *Elmtown's Youth: The Impact of Social Classes on Adolescents,* Nueva York: Wiley, 1949, pp. 237, 317-318.

[247] La transición en el cine norteamericano desde la vampiresa a la «ingenua perversa» (la «*good-bad girl*») ejemplifica, según Wolfenstein y Leites, el declinar de los celos y el desplazamiento de la pasión sexual por una «condición sexual (*sexiness*). La peligrosidad de la vampiresa estaba asociada a la intolerancia del varón para compartirla con otros hombres. Su apariencia seductora y su disposición para entregarse sugerían claramente que había habido, y podía haber, otros hombres en su vida […]. La ingenua perversa se asocia a una mayor tolerancia para con la idea de compartir a la mujer […]. De hecho, el atractivo de la mujer se ve realzado por su asociación con otros hombres. Todo lo que necesita el varón para eliminar la sensación desagradable es la seguridad de que esos vínculos no son nada serio» (Wolfenstein y Leites, *Movies*, pp. 31-33).

[248] Heller, *Something Happened*, p. 424; William H. Masters y Virginia Johnson, *Human Sexual Response*, Boston: Little, Brown, 1966; Anne Koedt, «The myth of the vaginal orgasm», *Notes from the Second Year: Women's Liberation*, 1970, pp. 37-41; Mary Jane Sherfey, «The revolution and nature of female sexuality in relation to psychoanalytic theory», *Journal of the American Psychoanalytic Association* 14, 1966, p. 117; Kate Millett, *Sexual Politics,* Nueva York: Doubleday, 1970, pp. 117-118 [trad. cast.: *Política sexual*, Madrid: Cátedra, 2017].

[249] Kernberg, *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*, p. 238.

[250] Citado en Verónica Geng, «Requiem for the women's movement», *Harper's*, noviembre de 1976, p. 68.

Estudios psiquiátricos y sociológicos de la vida de la clase trabajadora confirman estas observaciones. «Una esposa norteamericana de clase media espera que su cónyuge la trate como a una igual», escribía un psiquiatra en 1957. «[…] Espera cooperación, compartir las responsabilidades y consideración individual […]. En la familia de clase baja italiana […], la esposa […] no espera ser tratada como una igual. Más bien, espera que él tome las decisiones fundamentales, liberándola de la responsabilidad, para que ella pueda atender las grandes exigencias que plantea la crianza de su extensa

prole». Rainwater, Coleman y Handel informaban en su estudio de las esposas de clase trabajadora: «Las esposas de clase media tienden a percibir una mayor intercambiabilidad entre los patrones conyugales al enfrentarse a las labores del hogar. Hay un interés mucho mayor de su parte en hacer cosas juntos, sea lavar los platos o pintar las paredes; el "compañerismo" es, en buena medida, un valor de clase media».

En los años transcurridos desde esta caracterización, la ideología del compañerismo ha hecho algunos progresos también entre las familias de clase trabajadora, después de que el feminismo, que penetró finalmente en la conciencia de la clase trabajadora, volviera sospechoso el manejo de los estereotipos sexuales convencionales e hiciera que a la gente le resultara difícil la degradación habitual del sexo opuesto sin sentirse avergonzada. A medida que las mujeres de clase trabajadora comienzan a reafirmar sus derechos o, cuando menos, a atender a las ideas feministas, sus maridos perciben en este giro de los acontecimientos un nuevo golpe a su dignidad, la indignidad suprema impuesta al trabajador por el liberalismo de clase media, que ha arrasado ya con sus ahorros, transferido a sus hijos a escuelas remotas, minado su propia autoridad paterna y amenaza, ahora, con volver incluso a su mujer en su contra. Véanse John P. Spiegel, «The resolution of role conflict within the family», *Psychiatry* 20, 1957, pp. 1-16; Lee Rainwater, Richard P. Coleman y Gerald Handel, *Workingman's Wife*, Nueva York: MacFadden, 1962 (1959), p. 89.

[251] Bengis, *Combat in the Erogenous Zone*, pp. 210-211.

[252] Sylvia Plath, «The rival», en *Ariel*, Nueva York: Harper and Row, 1966, p. 48.

[253] Sylvia Plath, *The Bell Jar*, Nueva York: Harper and Row, 1971 (1963), p. 93 [trad. cast.: *La campana de cristal*, Barcelona: Debolsillo, 2022].

[254] Geng, «Requiem for the Women's Movement», p. 53. Acerca del repliegue de las feministas decimonónicas, véanse Aileen S. Kraditor, *The Ideas of the Woman Suffrage Movement*, Nueva York: Columbia University Press, 1965, y Ann Douglas, *The Feminization of American Culture*, Nueva York: Knopf, 1977.

[255] Hendin, *The Age of Sensation*, p. 49.

[256] Bengis, *Combat in the Erogenous Zone*, p. 185.

[257] *Ibid.*, p. 199.

[258] *Ibid.*, p. 219.

[259] Leslie A. Fiedler, *Love and Death in the American Novel*, Nueva York: Criterion Books, 1960, p. 313.

[260] Freud sobre «impotencia psicológica»: Sigmund Freud, «The most prevalent form of degradation in erotic life» (1912), *Standard Edition*, 12, pp. 203-216.

[261] Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism*, Nueva York: Pantheon, 1974; Eli Zaretsky, *Capitalism, the Family, and Personal Life*, Nueva York: Harper and Row, 1976; Bruce Dancis, «Socialism and women in the United States, 1900-1917», *Socialist Revolution*, n.º 27 (enero-marzo de 1976), pp. 81-144.

[262] Citado en *ibid.*, p. 132.

IX

La deteriorada confianza en la regeneración de la vida[263]

El pavor a la vejez

En cierto sentido, la manifestación más característica de los tiempos que corren es la campaña emprendida contra la ancianidad, condición que horroriza particularmente al hombre de hoy. A medida que crece la proporción de gente anciana dentro de la población total, el problema de la ancianidad atrae la atención ansiosa de médicos, demógrafos, psiquiatras, investigadores de la salud, sociólogos, reformadores sociales, líderes políticos y futurólogos. Una cantidad cada vez mayor de disciplinas científicas y seudocientíficas se halla hoy específicamente preocupada del problema del envejecimiento y la muerte: la geriatría, la gerontología, la tanatología, la criogenia, el «inmortalismo». Muchas otras, y en lugar destacado la genética, la ingeniería genética y la medicina comunitaria, se han comprometido en la lucha por aliviar o abolir los estragos del paso del tiempo: una batalla ciertamente entrañable para una cultura que agoniza.

Dos aproximaciones al problema de la edad han surgido de todo ello. La primera no busca prolongar la vida, sino mejorar su calidad, especialmente la calidad de lo que solía denominarse «los años de decadencia». Renuente a la ecuación que equipara

la ancianidad con la pérdida de facultades, los defensores de esta aproximación exigen un rol social más activo para quienes han pasado ya la etapa de madurez, pero no han agotado su utilidad. Los humanistas insisten en que la senectud es una categoría social, no biológica. Desde este punto de vista, el problema de la senectud en la era moderna tiene su origen no tanto en el decaimiento físico como en la intolerancia de la sociedad ante la gente mayor, en su reticencia a aprovechar la sabiduría acumulada que ostenta y su intento de relegarla a los márgenes de la vida social.

La segunda aproximación propone lidiar con la ancianidad como un «problema médico»; en palabras de Albert Rosenfeld, como «algo respecto de lo cual su médico espera hacer algo alguna vez».[264] Atribuyéndole falsamente a la medicina moderna un alza en las expectativas de vida —que en realidad se deriva de un más alto nivel de vida—, este enfoque supone que la medicina tiene la facultad de prolongar la vida aún más y de eliminar los horrores de la edad avanzada.[265] Rosenfeld piensa que en torno a 2025 «la mayoría de los enigmas del proceso de envejecimiento estarán resueltos».

A pesar de sus diferencias, las soluciones médicas y sociales al problema de la ancianidad tienen más elementos en común de lo que parece a primera vista. Ambas reposan bastante más en la esperanza —y en una fuerte aversión a la perspectiva del decaimiento orgánico— que en un examen crítico de la evidencia disponible. Ambas consideran la senectud y la muerte «una imposición a la especie humana», en los términos del novelista Alan Harrington: algo que «ha dejado de ser aceptable».[266]

¿Qué subyace a esta aversión al proceso de envejecimiento, que parece tornarse cada vez más habitual en la sociedad industrial avanzada?

Narcisismo y ancianidad

Obviamente, el hombre siempre ha temido a la muerte y anhelado vivir para siempre. Pero ese miedo adquiere novedosa intensidad en una sociedad que se privó de la religión y que muestra escaso interés en la posteridad. Es más, la ancianidad causa aprehensión no solo porque represente el inicio de la muerte, sino porque la condición de la gente anciana se ha deteriorado objetivamente en la era moderna. Nuestra sociedad encuentra escasas aplicaciones para los ancianos. Los define como inútiles, los obliga a retirarse antes de que hayan agotado su capacidad de trabajo y refuerza su sensación de ser superfluos en cada ocasión que se presenta. Al insistir, bajo la apariencia de un afán respetuoso y fraternal, en que su condición no los priva del derecho a gozar de la vida, la sociedad les recuerda que no tienen nada mejor que hacer con su tiempo. Al devaluar la experiencia vivida y conceder tanta importancia a la fuerza física, la destreza, la adaptabilidad y la habilidad de aportar nuevas ideas, la sociedad define la productividad de formas que automáticamente excluyen a «los ciudadanos mayores». El conocido culto a la juventud debilita aún más la posición social de los que ya no son jóvenes.

Así, «nuestras actitudes hacia el envejecimiento», como observa algún crítico reciente, «no son casuales».[267] Derivan de cambios sociales de largo plazo que redefinieron el trabajo, crearon una escasez del mismo, devaluaron la sabiduría que viene con la edad y trajeron consigo el desprestigio de toda forma de autoridad, incluida aquella que brinda la experiencia. Puesto que el poder y el estatus en decadencia de los ancianos se funda en causas sociales hondamente arraigadas, el mero hecho de hacer propaganda en su nombre o elaborar políticas más humanas no basta para aliviar su suerte. A quienes sostienen que la ancianidad es una cuestión social antes que un problema médico les queda entender aún cuán profundamente social es el problema y cuán resistente, por ende, a las soluciones paliativas.

Solo un reordenamiento completo del trabajo, de la educación y la familia —de cada institución relevante— hará más tolerable la ancianidad. Y aun en tal caso la biología plantea ciertos límites al grado en que es posible hacer de la ancianidad algo verdaderamente placentero, como opuesto a menos doloroso: otro porfiado hecho que los teóricos sociales del envejecimiento y la muerte (tan optimistas en su reformismo «meliorista» como los teóricos de la longevidad en su confianza en los milagros médicos) se niegan tenazmente a enfrentar.

El problema de la ancianidad sigue siendo insoluble por otra razón. Porque tiene aspecto psicológico además de social y biológico. El cambio social se manifiesta tanto en lo interno como en la fachada, en percepciones cambiantes, en ciertos hábitos mentales, en asociaciones inconscientes. El terror de nuestra era a la ancianidad y la muerte debe aflorar de alguna predisposición interna. Debe reflejar no solo cambios objetivos en la posición social de los individuos mayores, sino experiencias subjetivas que vuelven intolerable la perspectiva de la ancianidad. El temor a la vejez puede provenir de una evaluación racional, realista, de lo que le ocurre a la gente mayor en una sociedad industrial avanzada, pero tiene sus raíces en un pánico irracional. La señal más evidente de ese pánico es que aparece muy prematuramente en la vida de las personas. Hombres y mujeres comienzan a temer el envejecimiento antes de haber arribado siquiera a la madurez. La llamada «crisis de la mitad de la vida» se presenta como la repentina conciencia de que la vejez acecha a la vuelta de la esquina. El individuo contemporáneo vive su cuadragésimo cumpleaños como el principio del fin. Incluso el hecho de estar en la flor de la vida queda opacado por el temor a lo que se anuncia más adelante.

El terror irracional a la vejez y la muerte está íntimamente vinculado con el surgimiento de la personalidad narcisista como tipo dominante de estructura de personalidad en la sociedad

contemporánea. Como el narcisista cuenta con tan pocos recursos internos, mira hacia los lados para validar su propia noción del yo. Necesita ser admirado por su belleza, su encanto, su celebridad o su poderío: atributos que habitualmente se desvanecen con el tiempo. Incapaz de alcanzar alguna sublimación satisfactoria en el amor o el trabajo, cuando la juventud lo deja de lado, descubre que cuenta con muy poco para sostenerse. No se interesa en el futuro ni hace nada para proveerse de los consuelos tradicionales de la vejez, el más importante de los cuales es la creencia en que las generaciones futuras habrán de seguir adelante de algún modo con la labor de nuestra vida. El amor y el trabajo se unen en la preocupación por la posteridad y, específicamente, en un intento de equipar a la generación más joven para que prosiga con las tareas de la generación anterior. El pensamiento de que vivimos a través de nuestros hijos (o, en términos más vastos, de las futuras generaciones) nos permite reconciliarnos con la idea de nuestra suplantación: el pesar fundamental de la ancianidad, incluso más horrendo que el de la propia fragilidad y la soledad. Cuando el nexo generacional comienza a deteriorarse, se pierden estos consuelos.

El auge de la personalidad narcisista se refleja, entre otras cosas, en un cambio drástico en nuestro sentido del tiempo histórico. El narcisismo emerge como la forma típica de estructura del carácter en una sociedad que ha perdido todo interés por el futuro. Los psiquiatras diciéndoles a los padres que no vivan a través de sus hijos; las parejas casadas que posponen o renuncian a la paternidad, a menudo por razones prácticas valederas; los reformadores sociales que llaman a alcanzar el crecimiento poblacional igual a cero… Todo esto da testimonio de una inquietud generalizada ante la reproducción; de hecho, de la duda generalizada acerca de si nuestra sociedad a fin de cuentas debería reproducirse. En estas circunstancias, la idea de nuestra

futura suplantación y muerte se transforma en algo definitivamente intolerable, y da pie a los más variados intentos de abolir la vejez y ampliar indefinidamente la vida. Cuando los hombres se descubren incapacitados de interesarse en la vida terrena posterior a su propia muerte, anhelan la eterna juventud, por la misma razón que ya no les preocupa reproducirse. Cuando la perspectiva de ser suplantados se vuelve intolerable, la paternidad, que es la garantía de que ello habrá de ocurrir, aparece casi como una forma de autodestrucción. En *Kinflicks*, de Lisa Alther, un hombre joven explica que no quiere tener hijos. «Siempre vi el mundo como un escenario […]. Y cualquier hijo mío sería como un actorcillo agresivo que quiere desalojarme de la escena, pendiente de enterrarme, a la espera de hacerlo, para después asumir el papel protagónico».[268]

La teoría social del envejecimiento. La «maduración» como obsolescencia planificada

Bajo la fachada del realismo, la interpretación social de la vejez degenera fácilmente en una modalidad de razonamiento positivo que solo intenta mejorar la «imagen» de los ancianos y alentarlos a reconocer sus achaques, sin por ello perder el entusiasmo por la vida. Alex Comfort, bien conocido por su propuesta de un estilo sexual más relajado, abogaba por una aproximación similar a los problemas de la edad. «El nerviosismo trágico tiende a provocar malos viajes», según Comfort. Y a la par que busca «traspasar el sexo y las ansiedades desde la categoría “caliente” que les prescribe una cultura irradiada a la categoría “fría” que se basa en la no ansiedad, la no compulsión y el reconocimiento de la “condición de persona”», aboga por «un cambio en nuestra percepción del tema de la edad». La ciencia moderna, sostiene, «nos muestra que un alto porcentaje de los cambios mentales y

de actitud que se verifican en la gente “vieja” no son consecuencias biológicas», sino «fruto del juego de roles».[269]

En la misma vena, Gail Sheehy intenta convencer a la gente de que la ancianidad no es necesariamente un desastre; pero no refuta las condiciones sociales que hacen que tanta gente la experimente como tal. Una reafirmación de esta índole anula con facilidad su propio objetivo. Como bien señalaron las reseñas críticas, Sheehy hace por la adultez lo que el doctor Spock hiciera por la niñez. Ambos aseguran al ansioso lector que ese comportamiento enigmático o perturbador —percibido en sus hijos, su cónyuge o en él mismo— es entendible como una fase normal dentro del desarrollo afectivo. Pero aun cuando pueda ser reconfortante saber que a un niño de dos años le gusta contradecir a sus padres y que a menudo se niega a obedecerlos, si su desarrollo no se ajusta al calendario apropiado, el progenitor se alarmará y buscará asesoría médica o psiquiátrica, la cual puede activar algunos otros temores. La aplicación de la psicología del «ciclo vital» a la vida adulta tiene un efecto similar. Al evaluar su experiencia y compararla con un modelo normativo fijado por los médicos, la gente se sentirá igual de afligida por desviarse de la norma como lo está actualmente por las «crisis previsibles de la vida adulta», ante las cuales se supone que las normas médicas deben brindar reafirmación. El espíritu del libro de Sheehy, como el de Comfort, es generoso y humanitario, pero descansa en definiciones médicas de la realidad que siguen siendo altamente sospechosas, en no menor medida porque hacen muy difícil desenvolverse en la vida sin la atención constante de los médicos, psiquiatras y curanderos. Sheehy aporta al tema del envejecimiento, al que es preciso aproximarse desde una perspectiva moral y filosófica, una sensibilidad terapéutica incapaz de trascender sus propias limitaciones.[270]

La autora reconoce que la sabiduría es una de las pocas gratificaciones de la edad, pero no advierte que el hecho de

pensar en la sabiduría únicamente como consuelo la despoja de cualquier otra significación o valía mayor. El valor real de la sabiduría acumulada en el curso de la vida radica en que puede traspasarse a las generaciones futuras. Con todo, nuestra sociedad perdió esta concepción de la sabiduría y el conocimiento. Sostiene una visión instrumental del conocimiento según la cual el cambio tecnológico lo vuelve constantemente obsoleto y, por ende, no transferible. Según este razonamiento, la generación actual nada tiene que enseñar a la más joven, como no sea equiparla con recursos emocionales e intelectuales para que haga sus propias opciones y se enfrente a situaciones «no estructuradas», para las cuales no hay precedentes o recetas confiables. Se da por sentado que los hijos se apresurarán a encontrar obsoletas y anticuadas las ideas de sus padres, y los propios padres tienden a aceptar la definición social de su propia condición superflua. Habiendo criado a sus hijos hasta la edad en que se incorporan a la universidad o a la fuerza laboral, las personas en los cuarenta o en la cincuentena descubren que no tienen nada más que hacer como padres. Este hallazgo coincide con otro: que tampoco la empresa y la industria los necesitan ya. La cualidad superflua de la gente que alcanza la madurez y la vejez se origina en la ruptura del sentido de continuidad histórica. Puesto que la generación más vieja no se ve ya prolongándose en la que viene, ni alcanzando una inmortalidad vicaria en la posteridad, tampoco cede graciosamente el paso a la gente joven. La gente se aferra a la ilusión de la juventud hasta que ya no es posible sostenerla, punto en que debe asumir su condición de inútil o hundirse en una sombría desesperación. Ninguna de estas soluciones favorece un excesivo interés en la existencia.

Sheehy parece conforme con la devaluación de la paternidad, pues nunca habla demasiado de ella. Ni tampoco critica las formas de presión social que impulsan a la gente a dejar su empleo y retirarse tempranamente. En rigor, acepta esta

tendencia como algo deseable. «Una cantidad sorprendentemente alta de trabajadores escoge aceptar el retiro anticipado —nos dice con brillantez—, siempre que ello no signifique una disminución de sus ingresos». Su solución al problema del envejecimiento consiste en encontrar nuevos intereses, nuevas formas de mantenerse ocupado. Equipara la maduración a seguir en liza. Conmina a sus lectores a descubrir «la emoción de aprender algo nuevo *después* de los cuarenta y cinco». Dedíquese al esquí, el golf o el excursionismo. Aprenda a tocar el piano. No hará grandes progresos, «¡pero a quién le importa! […]. La cuestión es vencer la entropía que invita a disminuir el ritmo, a darse por vencido y sentarse a mirar televisión, y abrir una senda alternativa que avive todos nuestros sentidos, incluida la sensación de que uno no es solo un trasto viejo».

Según Sheehy, «nuestra propia visión de nosotros mismos determina la riqueza o insuficiencia de la edad madura». Ella propone, de hecho, que la gente se prepare para la madurez y la vejez de modo tal que pueda eliminársela de la escena sin mucho escándalo. La psicología de la maduración, del desarrollo y la «autoactualización» nos presenta la supervivencia como un progreso espiritual y la resignación como una forma de renovación. En una sociedad en la que a la mayoría de la gente le es difícil acumular experiencias y conocimientos (y no digamos dinero) para la vejez, o traspasar la experiencia acumulada a sus descendientes, los expertos en maduración solo consiguen agravar el problema cuando urgen a quienes han cruzado ya el umbral de los cuarenta a que corten los vínculos con el pasado, emprendan nuevas carreras y nuevos matrimonios («divorcio creativo»), adquieran nuevos pasatiempos, viajen ligeros de equipaje y se mantengan en actividad. No es una receta de maduración, sino una receta para sumirse en una obsolescencia planificada. No maravilla, pues, que la industria contemporánea

se adhiera al «entrenamiento de la sensibilidad» como parte esencial en la gestión del personal. La nueva terapia es al personal lo que el cambio anual del modelo es al producto: una jubilación acelerada de su empleo activo. Los planificadores empresariales tienen mucho que aprender del estudio del ciclo vital que lleva a cabo la psicología humanista, disciplina que aporta las técnicas mediante las cuales las personas pueden retirarse de forma prematura de la vida activa, sin dolor ni muestras de «pánico».

La «prolongevidad».
La teoría biológica del envejecimiento

Alex Comfort y otros defensores del enfoque culturalista de la vejez advertían a sus partidarios contra la esperanza de que la medicina prolongara la expectativa de vida, aun cuando el propio Comfort, en un momento de distracción, predijo que «si se movilizaran los recursos científicos y médicos tan solo de Estados Unidos, la vejez sería un problema resuelto al cabo de una década». Tras su descubrimiento del humanismo, se volvió más cauto. De la investigación médica solo cabía esperar «que, digamos, los setenta de hoy fueran como los sesenta de antaño». Quienes, como contrapartida, se adhieren a una teoría biológica del envejecimiento depositan toda su confianza en un gran salto adelante de la medicina. August Kinzel, antiguo presidente del Salk Institute, declaraba en 1967 que «vamos a atenuar por completo el problema del envejecimiento, de manera que los accidentes serán en esencia la única causa de muerte». Diez años después, Robert Sinsheimer, del California Institute of Technology, declaraba taxativamente: «La expectativa de vida no tiene límites conocidos e inherentes. ¿Cuánto quiere vivir usted?».[271]

Afirmaciones como estas conllevan siempre el matiz, implícito o explícito, de que los avances eventuales dependerán de que se asignen gigantescos recursos a la lucha contra la vejez. Su objetivo no es describir lo que la ciencia verdaderamente sabe, sino conseguir más dinero para la investigación, o, en el caso de esa predicción tan tajante de Sinsheimer, inducir a los hombres de ciencia a poner freno a sus aspiraciones. «La curiosidad —señaló él mismo— no es necesariamente la mayor de las virtudes; y bien puede ser que la ciencia […] no amerite un compromiso *total*». Puede que concordemos plenamente con este sentimiento y sigamos sin convencernos de que la ciencia médica está en el umbral de «erradicar» la ancianidad, como Albert Rosenfeld lo plantea. Los propios biólogos no se muestran de acuerdo todavía sobre las causas de la vejez y postulan una multiplicidad de teorías antagónicas para explicarla. La superabundancia de teorías nos sugiere que los geriatras operan aún en un campo que ha empezado a desarrollarse recientemente. Pese a ello, Rosenfeld y otros propagandistas de la profesión médica, confiados en que todas esas nociones habrán de resultar al final parcialmente ciertas —como si la mera proliferación de hipótesis contribuyera al progreso científico—, dan por sentada la victoria de la medicina en el problema de la vejez y dedican buena parte de sus afanes a atenuar las dudas y los «recelos» que, en una actitud miope según ellos, todos experimentamos respecto de la posibilidad de extender forzosamente la expectativa de vida.

Al asociar esta «inquietud» con el humanismo sensiblero y la reticencia supersticiosa al progreso científico, esos propagandistas se plantean como porfiados realistas, dispuestos a «pensar lo impensable», en los términos que empleó alguna vez Herman Kahn, otro futurólogo, cuando intentaba reconciliar a la humanidad con la posibilidad de una guerra nuclear. Los profetas de la prolongevidad se envanecen de su habilidad de

confrontarse a interrogantes prohibidas. ¿Acabará la sociedad estancándose si la muerte pierde su cualidad punzante? ¿Terminará la gente evitando el riesgo, dedicando toda su energía únicamente a mantenerse viva? ¿Se negará la gente mayor, aún joven en cuerpo y alma, a dejar espacio para los recién nacidos? ¿Se volverá la sociedad indiferente al futuro? Por supuesto, en todos los casos Rosenfeld acaba persuadiéndose de que nada puede resultar tan mal. Según él, la gente prestaría más —y no menos— atención al futuro si se convirtiera en su «propia posteridad» y tuviera que vivir con las consecuencias de sus propios descuidos.

Pero lo más notable de este razonamiento no es que Rosenfeld cargue los dados al afirmar que el progreso médico es inevitable —pese a los «escrúpulos» que el tema suscita entre las mentes ingenuas—, sino que su propia fijación con las consecuencias hipotéticas de la prolongevidad le impida ver que esas opciones que él proyecta a un futuro imaginario, de ciencia ficción, ya han arraigado en la realidad pedestre y cotidiana del presente. La futurología, en su chifladura de una utopía tecnológica en ciernes (tan distinta de una preocupación genuina por la posteridad), no ve más allá de sus narices. Carente de perspectiva histórica, no hay forma de que reconozca el futuro cuando el futuro se ha convertido en el aquí y ahora. Quienes se envanecen de enfrentar el «*shock* del futuro» sin temor rehúyen la conclusión más aterradora de todas: que el estancamiento social no es solo una posibilidad hipotética, sino una realidad, que ya nos tiene atrapados en su tenaza. De hecho, el mismo movimiento de la prolongevidad (y la futurología en general) refleja el estancamiento de la cultura capitalista en su última fase. No surge como una reacción natural ante los avances de la medicina que han aumentado la expectativa de vida, sino que es un derivado de los cambios en las relaciones y actitudes sociales, que llevan a la gente a perder todo interés en los más jóvenes y

en la posteridad, a aferrarse desesperadamente a su propia juventud, a buscar por todos los medios la forma de prolongar su vida y a no dejar espacio a las nuevas generaciones si no es con la mayor renuencia.

«Al final, la comprobación de que uno ha envejecido es ineludible», escribe David Hackett Fischer. «Pero la mayoría de los norteamericanos no está preparada para ello». Describe entonces, con afectuosa ironía, la desesperación con que los adultos imitan hoy los estilos de la juventud:

> Este historiador vio a una enfermera de Boston que hacía tiempo había cumplido los cincuenta, que bien podría haber lucido un gracioso velo en la antigua Roma, ataviada con una minifalda y botas de cuero. Vio a un hombre en los sesenta, que bien podría haberse enfundado en la dignidad de una toga, vistiendo en cambio unos vaqueros entallados y una camiseta teñida a retazos. Observó a un hombre de negocios conservador —quien, en una generación previa, habría vacilado cada mañana entre vestirse de negro o gris marengo— yendo a su oficina con zapatos blancos de plástico, pantalones amarillos y camisa de color cereza, unas gafas purpúreas de aviador y un corte de pelo al estilo Príncipe Valiente. Más asombrosos resultaban los profesores universitarios que dejaban de lado su traje de *tweed* Harris y adoptaban cada moda pasajera y adolescente con un entusiasmo desproporcionado para su edad. Durante una temporada eran las chaquetas de estilo Nehru; a la siguiente, los *dashikis*; en la próxima, los impermeables de estilo ferroviario. A principios de los años setenta fueron las cuentas de vidrio y las chaquetas de cuero. Cada giro y cada vuelta de la moda adolescente revolucionaba sus vestimentas. Pero era siempre lo mismo: lo viejo se consideraba *out*, lo joven era lo *in*.[272]

La negación de la edad en la era contemporánea culmina en el movimiento de la prolongevidad, que espera abolir del todo la vejez. Pero el pavor a la edad no se origina en el «culto a la juventud», sino en el culto al yo. Y no solo por su indiferencia narcisista ante las futuras generaciones, también por su visión grandilocuente de una utopía tecnológica sin ancianidad, el

movimiento de la prolongevidad ilustra la fantasía del «poder absoluto de carácter sádico» que, según Kohut, tiñe tan hondamente la perspectiva narcisista. De naturaleza patológica en su origen psicológico y su inspiración, con una confianza supersticiosa en la redención que brinde la medicina, el movimiento de la prolongevidad expresa de manera característica las ansiedades de una cultura que no cree en su futuro.

---

[263] El título de este capítulo proviene de Mark Gerzon, *A Childhood for Every Child: The Politics of Parenthood*, Nueva York: Outerbridge and Lazard, 1973, p. 221.

[264] Albert Rosenfeld, *Prolongevity*, Nueva York: Knopf, 1976, pp. 8, 166. Para conocer un ejemplo aún más flagrante del enfoque médico de la vejez, véase Joel Kurtzman y Phillip Gordon, *No More Dying: The Conquest of Aging and the Extension of Human Life*, Los Ángeles: D. P. Tarcher, 1976.

[265] La mayoría de los historiadores y demógrafos piensa hoy que las mejorías en la dieta, la salud y el nivel de vida general, y no los avances de la tecnología médica, explican el aumento en la expectativa de vida, desde el siglo XVIII en adelante. La explicación superficialmente plausible de la caída en la tasa de mortalidad, aceptada por Rosenfeld y otros deterministas tecnológicos —que se debe a los avances de la medicina—, ha sido «tan claramente demolida por Thomas McKeown y R. G. Brown, en 1955, que a contar de entonces fue abandonada por otros estudiosos del problema». Sea lo que sea lo que piensen los estudiosos acerca de la verdadera causa de la explosión demográfica, concuerdan en descartar la influencia de la medicina. McKeown estimó que entre 1848 y 1971 la vacunación contra la viruela daba cuenta de solo el 1,6 por ciento de la caída en la tasa de mortalidad inglesa. Y los antibióticos, que sin lugar a dudas han afectado la tasa de mortalidad, no fueron introducidos sino hasta los años treinta, por lo que no pueden haber contribuido a la revolución demográfica que comienza en el siglo XVIII. Véanse Thomas McKeown y R. G. Brown, «Medical evidence related to english population changes in the eighteenth century», *Population Studies,* 1955; Thomas McKeown, *The Modern Rise of Population*, Nueva York: Academic Press, 1976, cap. 5; William L. Langer, «What caused the explosion?», *New York Review*, 28 de abril de 1977, pp. 3-4.

[266] Puede ser que los defensores de la teoría social de la ancianidad concuerden sin problemas con la descripción que Harrington propone de sus síntomas y el miedo que provocan: «El miedo a perder las facultades y quedarse solo, o en manos de enfermeras indiferentes, y saber que llegará un momento en que ya no veremos a la gente que queremos y todo se volverá negro». Pero mientras Harrington busca la «salvación» en «la ingeniería médica y nada más», insistiendo en que «nuestros mesías habrán de presentarse en delantal blanco», quienes consideran el envejecimiento un problema social sostienen que «la pérdida de nuestras facultades», el «quedarse solo» o en manos de «enfermeras indiferentes» son experiencias que una sociedad insensible inflige innecesariamente a los ancianos, y que se tornan aún más dolorosas por la aceptación irreflexiva que la gente anciana hace de su propia devaluación social. Véase Alan Harrington, *The Immortalist*, citado en Rosenfeld, p. 184.

[267] H. Jack Geiger, crítica de Rosenfeld y Comfort en torno al envejecimiento, *The New York Times Book Review*, 28 de noviembre de 1976, p. 5.

[268] Lisa Alther, *Kinflicks*, p. 424.

[269] La aparición en escena de Comfort, como defensor de un enfoque más «humanitario» de la ancianidad, despierta la misma suspicacia que la aparición de Masters y Johnson como defensores de un enfoque menos mecánico del sexo. Benjamin DeMott escribe de su tardío reconocimiento de «la lealtad y la fidelidad, el sentido del honor y la sinceridad»: «Me parece al menos cuestionable que la decisión de Masters y Johnson de rehabilitar esa lengua olvidada, sin ningún reconocimiento de la contribución que ellos mismos hicieron para desacreditarla y mancillarla, pueda erigirse hoy como una opinión significativa». Sobre Comfort, Masters y Johnson, véase Benjamin De Mott, «Sex in the seventies: Notes on two cultures», *Atlantic*, abril de 1975, pp. 88-91.

[270] Gail Sheehy, *Passages: Predictable Crises of Adult Life*, Nueva York: Dutton, 1976.

[271] Sobre las afirmaciones de Comfort, Kinzel y Sinsheimer, véase Kurtzman y Gordon, *No More Dying*, pp. 3, 36, 153; Geiger, crítica de Rosenfeld y Comfort, p. 5.

[272] David Hackett Fischer, *Growing Old in America*, Nueva York: Oxford University Press, 1977, pp. 132-134.

X

Un paternalismo sin padre

El nuevo rico y el rico a la antigua

Buena parte de los males analizados en este libro se originan en una nueva forma de paternalismo, surgida de las ruinas del antiguo paternalismo de los reyes, los sacerdotes, los padres autoritarios, el amo esclavista y el terrateniente. El capitalismo destruyó los vínculos de dependencia personal solo para revivir la dependencia bajo la cobertura de la racionalidad burocrática. Tras dejar atrás el feudalismo y la esclavitud y desbordar, luego, su propia modalidad íntima y familiar, el capitalismo evolucionó hacia una nueva ideología política, el liberalismo del bienestar, que absuelve a los individuos de toda responsabilidad moral y los trata como víctimas de las circunstancias sociales. Desarrolló nuevos estilos de control social, que tratan a quien se desvía de la norma como un «paciente» y reemplazan el castigo por la rehabilitación médica. Dio pie a una nueva cultura, la cultura narcisista de nuestra época, que tradujo el individualismo predatorio del Adán americano a una jerga terapéutica que no proclama tanto el individualismo como el solipsismo, justificando el ensimismamiento como «autenticidad» y como «apertura de conciencia».

De talante en apariencia igualitario y antiautoritario, el capitalismo moderno desechó la hegemonía del clero y de la monarquía solo para sustituirla por la hegemonía de las grandes corporaciones, de la clase gerencial y profesional que opera el sistema corporativo y el Estado corporativo. Surgió una nueva clase dominante de administradores, burócratas, técnicos y expertos, la cual retuvo tan pocos atributos previamente asociados a una clase dominante —orgullo de su posición, «hábito de mandar», desdén por los órdenes inferiores— que su existencia como clase pasa a menudo inadvertida. La diferencia entre la élite gerencial y la vieja élite propietaria marca la diferencia entre una cultura burguesa, que hoy subsiste únicamente en los márgenes de la sociedad industrial, y la cultura terapéutica del narcisismo.

La diferencia aflora más nítidamente en los estilos contrastantes de crianza de los hijos. Mientras que el nuevo rico participa de la confusión reinante acerca de los valores que los padres deberían transmitir a sus retoños, el rico de viejo cuño tiene ideas muy firmes sobre la crianza y no duda en ponerlas en práctica. Intenta impresionar al niño con las responsabilidades asociadas a los privilegios que habrá de heredar. Hace lo que está en su mano para inculcarle cierta rudeza, que incluye no solo la disposición a sortear los obstáculos, sino la aceptación sin sensiblerías de las diferencias sociales. Para que los herederos del privilegio se conviertan en administradores y custodios de la gran riqueza —en presidentes de consejos de dirección, propietarios de minas, coleccionistas, *connoisseurs*, padres y madres de las nuevas dinastías—, deben aceptar la inevitabilidad de las desigualdades, lo ineludible de las clases sociales. Han de dejar de preguntarse si la vida es justa con sus víctimas. Deben dejar de «soñar despiertos» (como lo ven sus padres) y seguir adelante con los asuntos verdaderamente serios de la vida: los estudios, la preparación para una carrera, las lecciones de

música, las lecciones de equitación, de *ballet*, de tenis, las fiestas, los bailes, la vida social; toda esa ajetreada ronda de actividades, aparentemente sin finalidad para un observador casual (o incluso para un observador atento como Veblen), a través de la cual el rico propietario adquiere disciplina y coraje, el don de la persistencia y el dominio de sí mismo.

En las familias de la vieja élite propietaria, los padres parecen plantear más exigencias a sus hijos que los padres «modernos», y la riqueza les brinda la facultad de respaldar esas exigencias. Controlan los colegios e iglesias a los que asisten sus vástagos. Cuando deben recurrir al consejo de algún profesional, tratan con el experto desde una posición de fuerza. Exhiben la confianza en sí mismos que se deriva del éxito: de un patrón de éxito reiterado, en muchos casos, durante varias generaciones. Al lidiar con sus críos, insisten no solo en su propia autoridad, sino en la voz autorizada del pasado. Las familias ricas se inventan leyendas en torno a sí mismas que los más jóvenes internalizan. En muchos sentidos, lo más importante que entregan a sus hijos es una conciencia de continuidad generacional, algo muy poco frecuente en cualquier otro segmento de la sociedad contemporánea. James, el hijo de un empresario del algodón en Nueva Orleans, «da por sentado que él también tendrá un hijo», según Robert Coles, y que «la familia habrá de sobrevivir», como «lo ha hecho por siglos: a través de las guerras, las revoluciones, los desastres naturales y aquellos provocados por el hombre».[273]

El sentido de continuidad se debilita de forma significativa a medida que la élite gerencial va desplazando a la vieja clase propietaria. La antigua burguesía, que obtiene sus ingresos de sus propiedades antes que de un sueldo, representa aún la cima de la riqueza, pero, a pesar de sus cadenas de grandes almacenes y las fincas urbanas y las grandes plantaciones, no controla ya las grandes corporaciones locales y trasnacionales, ni desempeña un papel preponderante en la política nacional. Es

una clase agónica, obsesionada, ciertamente, con su propia decadencia. Pero, aun en decadencia, sabe inculcar a los más jóvenes una sensación preclara de la propia valía, a menudo teñida de aprensiones que sugieren que las influencias foráneas están arrasando con todo. En Estados Unidos, la lealtad de clase que las familias propietarias inculcan a sus hijos se forjó en medio de impactantes escenas de la lucha de clases en ciertas áreas del país —el delta del Misisipi, los bosquecillos de naranjas de Florida, los Apalaches— donde la lucha sigue viva e intensa. Esa generalización de que los niños de hoy ven rara vez a sus progenitores en el trabajo se aplica difícilmente a niños que ven con sus propios ojos lo que sus padres hacen para ganarse la vida: explotar a los más pobres. Los padres de la vieja clase empresarial ni están ausentes ni se muestran impotentes en uno u otro sentido. De hecho, su aptitud para inculcar no solo respeto, sino temor, consigue inquietar a sus vástagos. A pesar de todo, la mayoría de esos niños aprende finalmente a superar su noción de juego limpio, a aceptar las responsabilidades que supone la riqueza y a identificarse en todo sentido con la fortuna familiar.

Cuando oscilamos desde los propietarios ricos a los mucho más numerosos empresarios ricos, el patrón cambia. Aquí nos topamos con ejecutivos en fase siempre ascendente, cuyos hijos no adquieren un sentido de la posición propia. El trabajo se convierte en algo abstracto, el conflicto de clases se institucionaliza y su ocurrencia se evita o niega. En las grandes urbes contemporáneas, el pobre tiende a hacerse invisible y el problema de la injusticia ya no se presenta tan nítidamente como en otros lugares. En las viejas familias empresariales, los niños temían que la casona familiar fuera arrasada y sus posesiones, saqueadas. Los hijos de las familias de los gerentes no poseen este sentido de la permanencia que origina ese temor. La vida se reduce para ellos a una serie de traslados y sus padres se

reprochan por no brindarles un verdadero hogar: por no ser «mejores padres».

En una de las familias estudiadas por Coles, que ilustra a la perfección este patrón emergente de desarraigo y anomia de los cuadros gerenciales, el padre, un ejecutivo de una empresa electrónica de Nueva Orleans, bebe en exceso y se pregunta en ocasiones «si todo vale la pena: la lucha que libró para llegar a la cima». La madre bebe también, aunque en secreto, y se disculpa ante sus hijos por «no ser una mejor madre». Su hija, criada por una serie de sirvientas, crece con ansiedades y rencores no bien definidos, con escasa culpa, pero mucha ansiedad. Se ha transformado en una niña problemática. En dos ocasiones ha escapado de su hogar. Ahora consulta a un psiquiatra y ya no siente nada «en particular» por ello, porque la mayoría de sus amigos acude también al psiquiatra. La familia está a un paso de volver a mudarse.

La élite gerencial y profesional como clase dominante

Como hasta los ricos pierden el sentido de su posición y de la continuidad histórica, la sensación subjetiva de «tener prerrogativas» —que da por sentadas las ventajas heredadas— da paso a lo que los clínicos denominan «prerrogativas narcisistas»: ilusiones grandiosas, vacío interior. Las ventajas que el nuevo rico otorga a sus hijos se reducen únicamente al dinero. A medida que la nueva élite desecha la perspectiva de la antigua burguesía, no se identifica con la ética del trabajo y de la responsabilidad que conlleva la riqueza, sino con una ética del ocio, el hedonismo y la realización personal. Aunque siga gestionando las instituciones contemporáneas en provecho de la propiedad privada, sustituye la formación del carácter por la permisividad; la sanación de las almas, por la cura de la psiquis; la justicia ciega, por la justicia terapéutica; la filosofía, por las

ciencias sociales; la autoridad personal, por la autoridad igualmente irracional de los expertos profesionales. Atenúa la competencia mediante la cooperación antagónica, a la vez que elimina muchos rituales en que las pulsiones agresivas se manifestaban en forma civilizada. Rodea a la gente de «información simbólicamente mediatizada» y sustituye la realidad por las imágenes de la realidad. Sin proponérselo, crea nuevas formas de analfabetismo, incluso al instaurar un sistema de enseñanza universal. En su intento de rescatarla, ha minado a la familia. La nueva élite ha rasgado el velo de caballerosidad que antaño atenuaba la explotación de la mujer y puesto a hombres y mujeres frente a frente, como antagonistas. Ha expropiado de manos del trabajador el conocimiento de su especialidad y el «instinto» de crianza a las madres y reorganizado todo ese conocimiento como un cuerpo de tradiciones esotéricas que resultan asequibles únicamente para los iniciados. La nueva clase dominante ha elaborado nuevos patrones de dependencia, con la misma eficacia con que sus antepasados erradicaron la dependencia del campesinado de su señor, la del aprendiz de su amo y la de la mujer de su hombre.

No pretendo sugerir aquí que exista una conspiración de vastos alcances en contra de nuestras libertades. Las cosas que he mencionado se han hecho a la luz del día y, por lo general, con buenas intenciones. Tampoco surgieron como una política unificada de control social. La política social, por lo menos en Estados Unidos, se desarrolló como respuesta a una serie de urgencias inmediatas, y quienes la elaboraron rara vez veían más allá de los problemas que enfrentaban. Por lo demás, el culto al pragmatismo justifica su falta de voluntad o incapacidad de elaborar planes de largo plazo. El hilo conductor de sus acciones es la necesidad de promover y defender el sistema de capitalismo corporativo del que ellos mismos —los gerentes y profesionales que operan el sistema— derivan buena parte de sus beneficios.

Las necesidades del sistema van perfilando la política y establecen los límites permitidos al debate público. La mayoría de nosotros puede ver el sistema, pero no la clase que lo administra y que monopoliza la riqueza que aquel genera. Nos resistimos a un análisis de clase de la sociedad moderna por tratarse de una «teoría conspirativa». Nos privamos así de entender cómo surgieron nuestras actuales dificultades, por qué persisten o cómo podríamos resolverlas.

El progresismo y el auge del nuevo paternalismo

En Estados Unidos, el nuevo paternalismo surgió durante la segunda mitad del siglo XIX, halló su vía de expresión política en el movimiento progresista y más tarde en el New Deal, y poco a poco se abrió paso en cada resquicio de la sociedad. La revolución democrática de los siglos XVIII y XIX, que culminó en la guerra de Secesión, no solo abolió la monarquía, sino que socavó la religión oficial y a las élites terratenientes, eliminando finalmente a la oligarquía esclavista del Sur. La revolución dio paso a una sociedad basada en el individualismo, en la competencia y la búsqueda de la gran oportunidad. También generó exigencias de nuevos cambios, que se frustraron en el periodo inmediatamente posterior a la guerra de Secesión. Tras abolir la esclavitud en nombre del trabajo asalariado, los líderes del movimiento democrático estimularon sin querer entre los trabajadores la exigencia de controlar los términos de su trabajo, no solo de venderlo a precios ruinosos. La lógica de la democracia exigía la confiscación de las haciendas confederadas y su distribución entre los individuos liberados; exigía el sufragio femenino; exigía, en síntesis, una reorganización más a fondo de la sociedad que la que tenían contemplada sus líderes. Aunque únicamente se había propuesto liberar la propiedad de sus constreñimientos feudales y mercantiles, la burguesía

radicalizada de los decenios de 1860 y 1870 se vio enfrentada a una arremetida incipiente contra la propiedad en sí misma, ante la cual la mayoría echó pie atrás horrorizada.

Tras el colapso de la Reconstrucción y la agitación radical asociada a dicho fracaso, el liberalismo norteamericano no volvió a hablar en nombre del artesano, el pequeño granjero y el empresario independiente, esto es, las «clases productivas», que habían sido la espina dorsal del movimiento democrático. Enfrentado al desasosiego en casa y al espectáculo de la Comuna de París en el extranjero, el liberalismo se identificó, en palabras de E. L. Godkin, con «las clases más acomodadas y observantes».[274] Asumió la tarea de reformar la sociedad desde la cúspide hacia la base: de profesionalizar al funcionario estatal, quebrar el poder de la maquinaria urbana y «poner a los mejores hombres» en cada cargo. Cuando tales medidas fracasaron en su intento de refrenar la marea creciente de la militancia sindical y del radicalismo agrario, los reformadores plantearon su propia versión de la «mancomunidad cooperativa» en nombre de la corriente progresista: la enseñanza universal, el capitalismo del bienestar, la gestión científica de la industria y el Estado. El New Deal redondeó lo que la tendencia progresista había iniciado, consolidando los cimientos del estado del bienestar y sumando a la vez gran parte de la superestructura. En la industria, la gestión científica dio paso a la doctrina de las relaciones humanas, que intentaba reemplazar el control autoritario por la cooperación. Pero esa cooperación descansaba en el monopolio gerencial de la tecnología y la reducción del trabajo a meras rutinas que el trabajador entendía a medias y eran controladas por el capitalista. De igual modo, la expansión de los servicios de bienestar presuponía la reducción del ciudadano a un consumidor de la profesionalidad ajena.

El progresismo norteamericano, que contrarrestó exitosamente al radicalismo agrario, al movimiento sindical y al movimiento

feminista poniendo en práctica fragmentos escogidos de sus respectivos programas, ha perdido en nuestros días todo vestigio de sus orígenes en el liberalismo decimonónico. Ha rechazado la concepción liberal del hombre, que daba por sentada la primacía del interés propio racional, e instaló en su lugar una concepción terapéutica, que reconoce los impulsos irracionales y busca encauzarlos por canales sociales constructivos. Ha rechazado el estereotipo del hombre económico e intentado someter al «hombre integral» al control social. En lugar de regular solamente las condiciones del trabajo, regula ahora también la vida privada, organizando el tiempo libre según principios científicos relativos a la higiene social y personal. Ha expuesto los secretos más recónditos de la psiquis a la indagación médica, estimulando así hábitos de ansioso escrutinio, que evocan superficialmente la introspección religiosa, pero arraigan en la ansiedad antes que en una conciencia culposa: en un tipo de personalidad narcisista antes que en el tipo compulsivo o histérico.

La crítica liberal del estado del bienestar

Los nuevos estilos de control social, asociados al auge del pensamiento progresista, estabilizaron el capitalismo sin resolver ninguno de los grandes problemas que le eran inherentes: la brecha entre ricos y pobres, el fracaso en mantener a la par productividad y poder adquisitivo, el estancamiento económico. El nuevo paternalismo impidió que las tensiones sociales asumieran una expresión política, pero no eliminó la fuente de las tensiones. A medida que estas comenzaron a expresarse de manera creciente a través del crimen y la violencia aleatoria, los críticos sociales comenzaron a preguntarse si el sistema de bienestar cumplía con todo lo que había prometido. Un sistema que, además, se había vuelto cada vez más costoso de operar. Incluso quienes seguían siendo leales a las premisas subyacentes en el

capitalismo contemporáneo comenzaron a manifestar su alarma ante el costo creciente de mantenerlo. Las propuestas de sustituir el sistema de bienestar por un ingreso mínimo garantizado o un impuesto negativo sobre la renta han hallado escaso eco. En su libro acerca de la vejez, David Hackett Fischer plantea que un sistema hereditario nacional —en virtud del cual hubiera una dotación de capital al nacer, que acumulara intereses y abasteciera las necesidades del ciudadano durante la vejez— resultaría «más barato que las disposiciones actuales».[275] La modificación o el abandono del sistema de bienestar no se presenta hoy como un sueño utópico, sino como un asunto de práctica empresarial coherente.

Las industrias de la salud y el bienestar, que tanto hicieran por promover el nuevo paternalismo por la vía de profesionalizar actividades que antes se realizaban en el taller, el vecindario o el hogar, han comenzado a reconsiderar seriamente los resultados de su labor. Quienes conforman las «profesiones asistenciales» han comenzado a poner en duda la eficiencia de las instituciones públicas y de los organismos de bienestar que monopolizan el conocimiento que antes era administrado por ciudadanos comunes y corrientes: el hospital, el asilo para enfermos mentales, el tribunal de menores. La profesión médica, tras postular al hospital como una alternativa indispensable a la familia, comienza ahora a considerar que los pacientes estarían mejor si se los dejara morir en el hogar. Los psiquiatras especulan de forma parecida, no solo porque las instalaciones existentes estén abarrotadas, sino porque no han alcanzado los altos índices de curación que una vez predijeron con tanta confianza. Los abogados han planteado una crítica de los tribunales de menores por sustraer de sus hogares a los niños «descuidados», sin evidencias de que esos niños estén sufriendo un daño sustancial en el hogar y sin ninguna prueba clara de que la institucionalización o su transferencia a manos de padres

adoptivos fueran una solución. Incluso las prerrogativas de la escuela sobre el niño han comenzado a ceder ante las prerrogativas de los padres. En el caso Wisconsin contra Yoder (1972), el Tribunal Supremo de Estados Unidos dictaminó que los padres amish tenían derecho a no enviar a sus hijos a las escuelas públicas. «El niño no es una simple criatura del Estado», declaró el tribunal; «quienes lo alimentan y encauzan su destino tienen el derecho, aparejado al alto deber, de identificar para él obligaciones adicionales, y de prepararlo para ellas».[276]

A pesar de sus buenas intenciones, quienes plantean la crítica del estado del bienestar dentro de los supuestos implícitos en una economía capitalista no llegan a considerar la auténtica revolución de nexos sociales que haría falta para desechar ese sistema. La crítica liberal del nuevo paternalismo se asemeja a la «humanización» del lugar de trabajo, que intenta brindar al trabajador la ilusión de participación sin que se pierda en ningún sentido el control de la gestión. El intento de mitigar la monotonía de la producción en serie permitiendo al trabajador que realice más de una operación no modifica la condición degradante de su labor: el monopolio del conocimiento técnico, mediante el cual la gerencia diseña todas las fases de la producción mientras el trabajador se limita a cumplir el mandato del departamento de planificación. Las propuestas para modificar el sistema de bienestar adolecen del mismo tipo de limitaciones. Así, un estudio de la familia encargado por la Corporación Carnegie disiente del supuesto habitual de la incompetencia paternal, aunque deja intocada la definición de los progenitores como consumidores de servicios profesionales. Kenneth Keniston y los demás firmantes del Informe Carnegie sostienen, conscientes de su pertenencia a «un consenso emergente», que los padres «son aún hoy los mayores expertos del mundo en lo que respecta a las necesidades de sus hijos». Reconocen que muchos de los organismos que aparentemente se ocupan de la familia solo han

conseguido debilitarla. El «malestar» de la familia estriba, según Keniston, en «la sensación de no contar con guías o apoyos en la crianza de los hijos, en el sentimiento de no tener el control como padres y la sensación generalizada de culpa personal por lo que parece estar yendo muy mal».[277]

Pareciera haber, en esta rehabilitación de la paternidad, una crítica implícita al profesionalismo y al estado del bienestar. Pero Keniston está muy lejos de formular una crítica de esa índole. Da por sentada la dependencia de la familia de los expertos y se propone, únicamente, regularizar y reglamentar dicha relación. «Poca gente puede negar que vivimos en una sociedad en que los padres descansan cada vez más en terceros para que los ayuden en la crianza de sus hijos». La economía familiar ha desaparecido, los hijos representan más una carga onerosa que un activo, la escuela asumió las funciones educativas de la familia y la profesión médica asumió buena parte de la responsabilidad de la conservación de la salud. Según Keniston, tales cambios dejan a los padres en una posición equivalente a la de «ejecutivos de una firma enorme: responsables de la coordinación fluida de una gran cantidad de personas y procesos que es preciso compaginar para generar el producto final».

La conclusión de esta línea de análisis no es que los padres debieran reafirmar colectivamente su control del proceso de crianza, sino que la política gubernamental debería equiparar la relación entre expertos y padres. Con todo, el razonamiento de Keniston demuestra que los padres ocupan una posición más próxima al proletariado que a los ejecutivos. Tal y como están las cosas, según Keniston, «los padres tienen escasa autoridad sobre aquellos con quienes comparten la tarea de criar a sus hijos»; y «tratan con esos terceros desde una posición de inferioridad o desamparo». La razón evidente de todo ello es que el Estado, y no los padres, paga la cuenta de los servicios profesionales, o cuando menos firma los cheques (en cuanto

contribuyente, es el propio ciudadano el que paga, al final). Si los padres se organizaran y contrataran a sus propios expertos, las cosas serían muy distintas.

No hace falta señalar que esta última solución no es aceptable para quienes conforman el *establishment* que se encarga de elaborar las políticas oficiales. Las medidas de este tipo están demasiado asociadas al populismo, al localismo y a una reticencia residual al progreso centralizado. Pero la alternativa al control comunitario sigue siendo más burocracia. En lugar de afrontar la opción que tienen ante sí, los reformadores liberales intentan que las cosas se hagan de las dos formas. Al tiempo que abogan por una ampliación de los servicios públicos a la familia, una garantía de pleno empleo, mejoras en la protección de los derechos del niño y un vasto programa de atenciones en salud, sugieren fortalecer la «participación de los padres» en todos esos programas. Consideran la hegemonía de los expertos como la condición inevitable de la sociedad industrial, pero buscan matizar esa hegemonía mejorando la posición de los consumidores. Suponen que los requerimientos de una sociedad compleja determinan el triunfo de la producción fabril sobre la artesanal y la hegemonía de las «profesiones asistenciales» sobre la familia.

Dependencia burocrática y narcisismo

Estudios recientes de la profesionalización muestran que el profesionalismo no surgió, en los siglos XIX y XX, como respuesta a necesidades sociales claramente definidas. En lugar de ello, las nuevas profesiones inventaron muchas de las necesidades que decían satisfacer. Jugaron con los temores del público al caos y la enfermedad, adoptaron una jerga deliberadamente mitificadora, escarnecieron las tradiciones populares de autoayuda por no tener respaldo ni estatus científico, y de ese modo crearon o intensificaron (no sin oposición) la demanda por sus servicios. Ya

no se puede desestimar la evidencia relativa al proceso de autopromoción de los profesionales mediante el tópico sociológico de que «la sociedad moderna involucra al individuo en relaciones […] bastante más complejas que aquellas con las que hubieron de lidiar sus antepasados».[278]

La dependencia que la familia exhibe de servicios profesionales sobre los que tiene escaso control representa un caso particular dentro de un fenómeno más vasto: la erosión de la confianza en uno mismo y de las destrezas ordinarias por el crecimiento de las megacorporaciones y del Estado burocrático que las sirve. Las corporaciones y el Estado controlan, hoy por hoy, una proporción tan vasta del *know-how* social que la imagen de Durkheim de la sociedad como una «madre nutricia» de la que manan todas las bendiciones coincide cada vez más con la experiencia cotidiana del ciudadano. El nuevo paternalismo no ha sustituido la dependencia individual por la racionalidad burocrática, como suponen casi por unanimidad los teóricos de la modernización (partiendo por Max Weber), sino por una nueva forma de dependencia burocrática. Lo que ante el científico social aparece como una red de «interdependencia» sin costuras de hecho representa la dependencia del individuo de la organización, del ciudadano respecto del Estado, del trabajador con relación al gerente y del padre respecto de las «profesiones asistenciales». El «consenso del más competente», como dice Thomas L. Haskell de las profesiones en su estudio de la profesionalización de las ciencias sociales, vio la luz al quedar reducido el lego a la incompetencia.

A medida que la justicia retributiva cede paso a la justicia terapéutica, lo que partió como una protesta contra el reduccionismo moral acaba destruyendo el sentido mismo de la responsabilidad moral. La justicia terapéutica perpetúa la dependencia pueril en la adultez y despoja al ciudadano de recursos jurídicos frente al Estado. Antiguamente, la ley

descansaba en una relación antagónica entre el Estado y el ofensor y reconocía que el Estado era más poderoso y concedía por eso importantes ventajas procesales al acusado. A diferencia de ello, la jurisprudencia médica involucra al acusado en el control de sí mismo. Liberado de responsabilidad moral en cuanto que se lo certifica en el rol de enfermo, coopera con los médicos en su propia «curación».

La crítica psiquiátrica del derecho, como la arremetida terapéutica contra la autoridad en general, convierte en una virtud el reemplazo de la autoridad impersonal y arbitraria de los tribunales por un trato personal. Así, un especialista en sociología del derecho, reconociendo su intención de «sustituir las sanciones legales —la "justicia"— por terapias de base científica», manifestaba su repudio de la irracionalidad de los procedimientos legales: «Hay en el concepto de justicia un elemento de "sino" que está ausente en un tratamiento científico del asunto. El ofensor simplemente obtiene lo que él mismo provocó […]. La sociedad como un todo está libre de culpa. El criminal fue quien eligió». En tanto que «la forma en que el jurista maneja un problema humano es típicamente no científica», la terapia trata al criminal o al paciente como una víctima, y de ese modo situaría el asunto en la perspectiva adecuada. El viraje desde la noción de «pecado» a la de «enfermedad» representa, según este autor, el primer paso hacia «la introducción de la ciencia y las reacciones personales [en] los conflictos humanos» y el reconocimiento de los problemas sociales como problemas médicos, en los que «la cooperación con el terapeuta» se convierte «con toda probabilidad en el punto crucial para el sujeto desviado».[279]

La justicia médica comparte con la crianza y la pedagogía ilustradas cierta tendencia a promover la dependencia como estilo de vida. Los estilos terapéuticos de pensamiento y de proceder eximen a su objeto, el paciente, del juicio crítico y lo liberan de

responsabilidad moral. La enfermedad representa, por definición, una invasión del paciente por fuerzas ajenas a su dominio consciente, y el reconocimiento realista de los límites de su propia responsabilidad —su aceptación de su condición enferma y desamparada— constituye el primer paso hacia la recuperación (o su invalidación permanente, llegado el caso). La terapia rotula como enfermedad lo que, de otro modo, podría enjuiciarse como debilidad o actos de porfía; de este modo dota al paciente de recursos para batallar con (o rendirse ante) la enfermedad, en lugar de buscar irracionalmente la falta dentro de sí mismo. Sin embargo, al extenderse inapropiadamente más allá de la sala de consulta, la moral terapéutica incentiva una suspensión permanente del sentido moral. Y hay una conexión cercana entre la erosión de la responsabilidad moral y la mengua de la capacidad de autoayuda: en las categorías empleadas por John R. Seeley, entre la eliminación de la culpabilidad y la eliminación de la capacidad. «Eso que te indica que “no eres culpable” te indica al mismo tiempo que “no puedes ayudarte a ti mismo”».[280] La terapia legitima la desviación como enfermedad, pero, simultáneamente, declara al paciente incapacitado para manejar su propia vida y lo deriva a manos de un especialista. A medida que la perspectiva y la práctica terapéuticas logran una aceptación cada vez más general, más y más gente se descubre descalificada en sus responsabilidades adultas y se torna dependiente de alguna forma de autoridad médica.

La expresión psicológica de esa dependencia es el narcisismo. En su forma patológica, el narcisismo nace como una defensa contra los sentimientos de dependencia y desamparo de la fase temprana de la vida, que intenta contrarrestar mediante un «optimismo ciego» e ilusiones grandiosas de autosuficiencia. Puesto que la sociedad moderna prolonga la experiencia de la dependencia en la vida adulta, alienta formas moderadas de narcisismo en personas que de otro modo aceptarían los límites

ineludibles de su libertad y poder personales —límites inherentes a la condición humana— por la vía de desarrollarse como padres y trabajadores capaces. Solo que, al mismo tiempo que nuestra sociedad hace cada vez más difícil encontrar satisfacción en el amor y el trabajo, rodea al individuo de fantasías prefabricadas de gratificación total. El nuevo paternalismo no predica la negación personal, sino la realización personal. Se agrega a los impulsos narcisistas y desincentiva su modificación por el placer de ser autónomo que en condiciones favorables acompaña, aunque en un sentido limitado, a la madurez. Además, a la vez que alienta sueños grandiosos de omnipotencia, el nuevo paternalismo socava las fantasías más modestas, erosiona la capacidad de confiar y vuelve, así, cada vez menos accesibles las indoloras gratificaciones sustitutas —de manera notable el arte y el juego —, que sirven para mitigar la sensación de falta de poder y el miedo a la dependencia que, a falta de otra opción, se expresan en rasgos narcisistas.

Nuestra sociedad es, pues, narcisista en un doble sentido. Los individuos de personalidad narcisista, aunque no sean necesariamente más numerosos que antes, desempeñan un papel preponderante en la vida contemporánea, alcanzando a menudo posiciones eminentes. Estas celebridades, que medran gracias al recurso de adular a las masas, fijan el tono de la vida pública y también de la privada, pues la maquinaria de la celebridad no reconoce fronteras entre el ámbito público y el privado. La «gente guapa» —para emplear esta expresión tan elocuente, incluyendo en ella no solo a los acaudalados trotamundos, sino a todos aquellos que disfrutan, aunque sea brevemente, del brillo de los focos— vive la fantasía del éxito narcisista, que consiste en algo tan insustancial como el afán de ser vastamente admirado no por los propios logros, sino simplemente por lo que se es, en forma acrítica, sin reservas.

La sociedad capitalista moderna no se limita a elevar al narcisista a una posición destacada, sino que explicita y refuerza los rasgos narcisistas de cada cual. Y lo hace de múltiples formas: desplegando el narcisismo de forma prominente y seductora; socavando la autoridad paterna y dificultando así la maduración de los hijos; pero ante todo, creando una enorme variedad de formas de dependencia burocrática. Esa dependencia, cada vez más difundida en una sociedad que no es solo paternalista, sino a la vez maternalista, impide cada vez más que la gente tenga la posibilidad de apartar los terrores de la niñez o disfrutar los consuelos de la adultez.

La crítica conservadora de la burocracia

Puesto que sigue prisionera de los supuestos del liberalismo político, la crítica del nuevo paternalismo objeta los costos de mantener un estado del bienestar —el «costo humano» y el costo para el contribuyente— sin criticar la hegemonía de la clase gerencial y profesional. Otra línea de ataque, que singulariza a la burocracia como el mal primordial, aflora de una idealización conservadora del individualismo de antiguo cuño. Menos equívoca en su oposición a la centralización burocrática —excepto cuando se trata de derechistas que denuncian la regulación fiscal de la industria, pero ruegan por la existencia de un poder militar gigantesco—, la crítica conservadora de la burocracia se asemeja superficialmente a la crítica radical bosquejada en este estudio. Deplora la erosión de la autoridad, la corrupción de los niveles de exigencia en las escuelas y la generalización de la permisividad. Pero se niega a reconocer la relación entre esos procesos y el auge del capitalismo monopólico: entre la burocracia del gobierno y la burocracia de la industria.

«El gran conflicto histórico entre el individualismo y el colectivismo está dividiendo a la humanidad en dos áreas hostiles», escribía Ludwig von Mises en su estudio de la burocracia.[281] La empresa capitalista libre, argüía, descansa en el cálculo racional de las ganancias y las pérdidas, mientras que «no es posible evaluar mediante el cálculo económico» la gestión burocrática. Al extenderse más allá de su ámbito legítimo —el cumplimiento de la ley y la defensa nacional—, la burocracia socava la iniciativa individual y reemplaza «la libre empresa por el control estatal». Sustituye el imperio del derecho por la dictadura. El capitalismo de libre mercado, al convertir el trabajo en una mercancía, «libera al asalariado de cualquier forma de dependencia individual» y separa «la valoración del esfuerzo individual […] de toda consideración personal». El colectivismo burocrático socava, en cambio, «la fría racionalidad y objetividad de las relaciones capitalistas» y vuelve al «ciudadano de a pie» dependiente del «propagandista profesional de la burocratización», quien confunde al ciudadano con sus «tópicos vacíos» y sus malabares esotéricos. «Bajo el capitalismo, cada cual es el arquitecto de su propia fortuna». Bajo el socialismo —y «no hay compromiso posible entre estos dos sistemas, ni una tercera vía», según Mises—, la «vía de ascenso no es el logro personal, sino el favor de nuestros superiores».

Este argumento peca de la idealización conservadora de la autonomía individual hecha posible por el libre mercado, y de su actitud voluntarista, que otorga enormes facultades beligerantes al Estado mientras ellas no interfirieran en la empresa «privada». No puede servirnos para explicar la extensión de la burocracia a la propia industria. Según Mises, «la tendencia a la rigidización burocrática no es algo inherente a la evolución de la empresa. Es fruto de la intromisión gubernamental en los negocios». Es su réplica al argumento liberal de que la tendencia inexorable a la concentración económica suscita una brecha creciente entre la

propiedad y el control de la corporación, crea una nueva élite gerencial y hace que un Estado centralizado sea el único organismo capaz de controlarla. Este análisis liberal, eso sí, precisa de algunos ajustes. No es el «divorcio entre la propiedad y el control» el que creó la oligarquía de los ejecutivos, sino el divorcio entre la producción y la planificación. Tras arribar a una separación total entre el trabajo manual y el mental, la gestión monopoliza el conocimiento técnico y reduce al trabajador a la condición de una máquina humana; pero la administración y la reelaboración continua de ese conocimiento requieren de un aparato ejecutivo creciente, organizado en conformidad con los principios de la producción fabril, con su intrincada subdivisión de tareas. Los estudios del pensamiento progresista y del New Deal norteamericano muestran que la regulación estatal de la empresa se originó siempre como respuesta a demandas de los propios empresarios. Los organismos reguladores reclutaban a la mayor parte de su personal en el mundo de los negocios. Ni la política reguladora ni la del bienestar descansan en «un odio implacable a la empresa privada y la libre empresa», como señala Mises. Por el contrario, la regulación controla la competencia y estabiliza el mercado, mientras que el sistema de bienestar socializa los «costes humanos» de la producción capitalista —desempleo creciente, escalas salariales inapropiadas, seguros inapropiados contra enfermedad y de vejez— y contribuye a prevenir soluciones más radicales.

Es verdad que una élite profesional de médicos, psiquiatras, científicos sociales, técnicos, trabajadores sociales y funcionarios públicos desempeña hoy un papel preponderante en la administración estatal y en la «industria del conocimiento», pero el Estado y la industria del conocimiento se superponen en tantos puntos con la corporación empresarial (que se halla cada vez más involucrada en cada fase de la cultura), y los nuevos profesionales comparten tantas características con los gestores

de la industria, que es preciso considerar la élite profesional no como una clase independiente, sino como una rama de la gestión moderna. La ética terapéutica, que sustituyó a la ética utilitaria del siglo XIX, no sirve a los «intereses de clase» de los profesionales solamente, como sostuvieran Daniel P. Moynihan y otros; sirve a los intereses del capitalismo monopólico como un todo. Moynihan señala que por la vía de hacer hincapié en los impulsos antes que en el cálculo como determinante del comportamiento humano y de responsabilizar a la sociedad de los problemas que enfrentan los individuos, una clase profesional «orientada hacia el gobierno» ha intentado generar una demanda por sus servicios. Los profesionales, observa, tienen un interés creado en el descontento, puesto que la gente descontenta recurre a los servicios profesionales en busca de alivio. Pero el mismo principio subyace en todo el capitalismo moderno, el cual intenta generar continuamente nuevas demandas y nuevos descontentos que solo puedan aliviarse consumiendo mercancías. Consciente de esta relación, Moynihan se esfuerza por presentarnos al profesional como el sucesor del capitalista. La ideología de la «compasión», nos dice, sirve a los intereses de clase del «excedente postindustrial de funcionarios, quienes, al estilo de los industriales que recurrían a la publicidad, inducen la demanda de sus propios productos».[282]

El autobombo profesional se desarrolló paralelamente a la industria publicitaria, en realidad, y es preciso considerarlo otra fase del mismo proceso; la transición del capitalismo competitivo al monopólico. El mismo desarrollo histórico que transformó al ciudadano en cliente transformó al trabajador de productor en consumidor. Así, la arremetida médica y psiquiátrica contra la familia, por considerarla un sector tecnológicamente retrógrado, discurrió mano a mano con la tendencia de la industria publicitaria a convencer a la gente de que los bienes manufacturados eran superiores a los bienes hechos en casa. Tanto la expansión de la

gestión como la proliferación de las profesiones representan nuevas formas del control capitalista, que se consolidan primero en las fábricas y luego se difunden al resto de la sociedad. La lucha contra la burocracia exige, pues, una lucha contra el capitalismo en sí. El ciudadano común y corriente no está en posición de resistirse al dominio profesional sin antes reafirmar su control de la producción y el conocimiento técnico en que esta se sustenta en la época moderna. Según Mises, la revalidación del «sentido común […] impedirá que el hombre sea presa» de las «fantasías engañosas» de los burócratas profesionales.[283] Pero el sentido común no basta. Para romper con el patrón existente de dependencia y poner fin a la erosión de la capacidad propia, el ciudadano tendrá que asumir personalmente la solución de sus problemas. Tendrá que crear sus propias «comunidades de competencia». Solo entonces la capacidad productiva del capitalismo moderno, junto al conocimiento científico, se pondrá al servicio de los intereses de la humanidad.

En una cultura agónica, el narcisismo termina por encarnar —bajo el disfraz de «crecimiento» y de «apertura de conciencia» individual— el logro más elevado de la ilustración del espíritu. Los custodios de la cultura esperan, en el fondo, tan solo sobrevivir a su colapso final. Pese a ello, subsiste la voluntad de edificar una sociedad mejor, con las tradiciones supervivientes del localismo, la autoayuda y la acción comunitaria, que solo precisan vislumbrar una sociedad nueva, una sociedad decente, para cobrar nuevos bríos. La disciplina moral antiguamente asociada a la ética del trabajo conserva hasta hoy su valía, independientemente del papel que alguna vez desempeñó en la defensa de los derechos de propiedad. Esta disciplina —indispensable en la tarea de edificar un orden nuevo— pervive, sobre todo, en quienes supieron del orden anterior solo como una promesa incumplida, pero que, de todas formas, asumieron esa

promesa con mayor seriedad que los que simplemente la dieron por sentada.

---

[273] Sobre los estilos de socialización entre la gente pudiente, véase Robert Coles, *Privileged Ones: The Well-off and the Rich in America*, Boston: Little, Brown, 1978.

[274] Citado en David Montgomery, *Beyond Equality: Labor and the Radical Republicans, 1862-1872*, Nueva York: Knopf, 1967, p. 371.

[275] David Hackett Fischer, *Growing Old in America*, p. 206.

[276] El juez William O. Douglas, que disintió del fallo, presentó el argumento en favor de la intervención estatal en su forma más atractiva. Supongan que un niño amish quisiera seguir un oficio que le exigiera romper con las tradiciones culturales de sus progenitores. Supongan que deseara convertirse en «un pianista o un astronauta o un oceanógrafo». La decisión del tribunal volvía imposible todo ello, según Douglas. Sin consultar las preferencias de los propios niños, la corte los había destinado a un entorno restrictivo, retrógrado y provinciano, privándolos «para siempre» de un «mundo nuevo y sorprendente, de gran diversidad». Pese a lo muy convincente que resulta a primera vista este argumento, en un segundo escrutinio resulta un ejemplo clásico de la sensiblería del humanismo liberal, que invoca la «diversidad» para favorecer un sistema de escolarización uniforme y obligatorio y propone rescatar al niño de la cultura retrógrada de sus progenitores poniéndolo al tierno cuidado del Estado. El argumento es sensiblero, ante todo, por su presunción de que el Estado puede liberar al niño del dolor, el padecimiento y la culpa que necesariamente conlleva su decisión de romper con la tradición de sus padres, siendo el hecho de confrontarse a una experiencia semejante lo que le confiere su valor psicológico y educativo. En un estilo auténticamente paternalista, Douglas querría hacer a un lado los dolorosos obstáculos al progreso del niño, olvidando que el progreso consiste, precisamente, en superar esos obstáculos.

[277] Kenneth Keniston *et. al.*, *All Our Children: The American Family under Pressure*, Nueva York: Harcourt Bracejovanovich, 1977.

[278] Considerando el afán de Thomas L. Haskell, autor de esta frase, de equiparar la crítica de las profesiones con una oposición ciega y tozuda a la búsqueda de la verdad, aclaro que mi propia argumentación no es una condena sin matices del profesionalismo. Obviamente, las profesiones exhiben valores importantes. En particular, ciertos estándares de precisión, honestidad, verificación y servicio que, de no ser por ellas, bien podrían desaparecer del

todo. Pero no es verdad, como dijo Paul Goodman en su apremiante defensa del profesionalismo («The New Reformation», citado por Haskell y otros como la última palabra en el tema), que los profesionales sean «individuos autónomos sujetos a obligaciones para con la naturaleza de las cosas y el juicio de sus pares, dedicados, en virtud de un juramento explícito o implícito, a beneficiar a sus clientes y la comunidad». La forma en que los profesionales interpretan y descartan esas mismas responsabilidades refleja, como es natural, el entorno social donde operan. El profesionalismo contemporáneo ha sido corrompido por el capitalismo gerencial, con el que está íntimamente aliado, igual que el profesionalismo de la Unión Soviética fue globalmente corrompido por la dictadura del partido.

Escribe Haskell: «La pertenencia a una comunidad auténticamente profesional [no puede] basarse en el encanto personal, la posición social, las conexiones sociales, el buen carácter o incluso en la decencia, sino tan solo en méritos intelectuales probados». Haskell no ve cuán fácilmente puede confundirse el «mérito intelectual» con la mera adquisición de credenciales profesionales o, peor aún, con la lealtad a un consenso ideológico no explícito: cuán fácilmente el ideal indispensable del desinterés profesional puede quedar pervertido y distorsionado por el contexto social y político donde se ha desarrollado.

Véanse Thomas L. Haskell, «Power to the experts», *New York Review*, 13 de octubre de 1977, p. 33; Thomas L. Haskell, *The Emergence of Professional Social Science*, Urbana (Illinois): University of Illinois Press, 1977, p. 236; Paul Goodman, «The new reformation» (1969), reeditado en Irving Howe (ed.), *Beyond the New Left*, Nueva York: McCall, 1970, p. 86.

[279] Vilhelm Aubert, «Legal justice and mental health», *Psychiatry*, 21, 1958, pp. 111-112.

[280] Seeley, *Americanization of the Unconscious*, p. 90.

[281] Ludwig von Mises, *Bureaucracy*, New Haven: Yale University Press, 1962 (1944), pp. vi, 4, 9, 10, 11-12, 38, 39, 48, 125. Para una crítica similar de la burocracia, véase Friedrich Hayek, *The Road to Serfdom*, Chicago: University of Chicago Press, 1944 [trad. cast.: *Camino de servidumbre*, Madrid: Alianza, 2011].

[282] Daniel Patrick Moynihan, «Social policy: From the utilitarian ethic to the therapeutic ethic», en *Qualities of Life*, Lexington (Massachusetts): D. C. Heath, 1976, 7, p. 44.

[283] Mises, *Bureaucracy*, p. 125.

Posfacio

La cultura del narcisismo al cabo de los años

Gracias a Tom Wolfe y a una auténtica facción de periodistas menores, cuando *La cultura del narcisismo* apareció por primera vez, en 1979, ya se hablaba de los años setenta como de la «década del yo». Así pues, muchos analistas leyeron, comprensiblemente, el libro como uno de los tantos recuentos de las actitudes egocéntricas que parecían haber sustituido a la preocupación social de los años sesenta. Los periodistas nos han habituado a pensar en las décadas como en una unidad estándar del tiempo histórico y a esperar un nuevo conjunto de tendencias culturales cada diez años. Los años sesenta fueron la Era de Acuario, la era del compromiso social y la revolución cultural; los años setenta adquirieron pronto la reputación de ensimismamiento y repliegue de lo político.

La crítica acogió *La cultura del narcisismo* como otra «jeremiada» contra el egoísmo, como una recapitulación de los años setenta. Quienes opinaron que su contenido era en exceso sombrío predijeron que, en todo caso, quedaría obsoleto muy pronto, pues la década que estaba por iniciarse requería de un nuevo conjunto de tendencias, de nuevos lemas y palabras clave, para diferenciarse de las anteriores.

Como hemos visto, los años ochenta no presenciaron un resurgimiento del altruismo ni del espíritu cívico, como predecían muchos analistas. Los *yuppies*, que marcaron la pauta cultural de

esa década, no eran precisamente devotos del bien público. Ahora que otra nueva década está empezando, me preguntan si «los “yoes” están aún en boga», según dice *The New York Times*. ¿Somos todavía una nación de narcisistas? ¿O hemos comenzado, por fin, a redescubrir un sentido en nuestros deberes cívicos? Pienso que son preguntas equivocadas; pero, aunque fueran correctas, son irrelevantes para aquello a que alude este libro.

Cultura y personalidad

Como yo lo entendía, el narcisismo no era solo otra forma de aludir al egoísmo. Y *La cultura del narcisismo* no fue pensado como un libro sobre la «década del yo» o el repliegue del activismo político de los años sesenta. Surgió de un ensayo acerca de la familia norteamericana, *Haven in a Heartless World* (Refugio en un mundo despiadado), en el cual había llegado a la conclusión de que la importancia de la familia estaba decayendo de forma sostenida en nuestra sociedad y desde hacía más de cien años. La escuela, el grupo de pares, los medios de comunicación y las «profesiones asistenciales» habían planteado un desafío a la autoridad paterna y asumido buena parte de las funciones de crianza de los niños que antaño solo efectuaba la familia. Mi razonamiento apuntaba a que cambios de esa magnitud, en una institución de tan capital importancia, habrían de tener consecuencias psicológicas de vasto alcance. *La cultura del narcisismo* fue un intento de analizar esas repercusiones: explorar la dimensión psicológica de los virajes de largo plazo en la estructura de la autoridad cultural.

Mis supuestos provienen de una tradición ensayística configurada, en su mayor parte, por antropólogos culturales, sociólogos y psicoanalistas preocupados por el efecto de la cultura en la personalidad. Los académicos insertos en esta

tradición arguyen que cada cultura opera con patrones propios en la crianza y la socialización de los niños, lo que tiene el efecto de generar un tipo diferenciado de personalidad, adecuado a los requerimientos de esa cultura.

Tras haber aprendido a aplicar las técnicas analíticas derivadas del estudio de sociedades más simples a organismos sociales más complejos, los analistas de la cultura contemporánea creían, en palabras de David Riesman, que un tipo de personalidad «gobernada desde el interior» poco a poco estaba dando paso a un tipo orientado hacia los pares, «gobernada por los demás». El muy influyente libro de Riesman *The Lonely Crowd* (La muchedumbre solitaria; 1950) fue uno de los modelos del tipo de investigación que intenté desarrollar.

Otros analistas llegaron a conclusiones similares acerca de la dirección del cambio en la personalidad. Hablaban de un colapso del «control de las pulsiones», de la «decadencia del superyó» y la influencia creciente de los grupos de pares. Junto con ello, los psiquiatras describían un viraje en el patrón de síntomas de sus pacientes. Las neurosis clásicas tratadas por Freud estaban dando paso a trastornos narcisistas de la personalidad. «Antes solía uno toparse con gente que llegaba con la compulsión de lavarse las manos, con fobias y neurosis familiares», informa Sheldon Bach en 1976. «Ahora se ven preferentemente narcisistas».

Si atendía a estas observaciones, me parecía que el resultado no era una sociedad contemporánea «enferma» ni que todos los individuos del presente fueran candidatos a un asilo mental, sino que la gente normal manifestaba ahora muchos rasgos de personalidad que aparecían en su forma más extrema en el narcisismo patológico. Freud siempre destacaba la continuidad entre normalidad y anormalidad; así pues, a cualquier freudiano parecía razonable que la descripción clínica de los trastornos narcisistas indicara algo acerca de la estructura de personalidad

típica en una sociedad dominada por grandes organizaciones burocráticas y por medios de comunicación de masas, donde la familia ya no juega un papel preponderante en la transmisión de cultura y, en consecuencia, la gente tiene escasa relación con el pasado. Personalmente, quedé impactado por la evidencia —aportada por estudios de grandes corporaciones— de que el ascenso profesional había comenzado a depender bastante menos de la capacidad o de la lealtad a la firma y mucho más de la «visibilidad», el «ímpetu», el carisma personal y el manejo de la imagen. El medio interpersonal, tan denso, de la burocracia moderna parecía promover y recompensar una respuesta narcisista: una preocupación ansiosa por la impresión causada en otros, una tendencia a tratar a los demás como a espejos del yo.

La proliferación de imágenes visuales y auditivas en una «sociedad del espectáculo», como se la ha descrito, alienta también una preocupación por el yo. La gente responde a otros como si sus actos estuvieran siendo grabados y transmitidos, de forma simultánea, a una audiencia invisible o almacenados para un escrutinio detallado en alguna instancia posterior. Las condiciones sociales predominantes hacen aflorar, pues, rasgos de personalidad narcisistas en todas las personas, en grados variables: superficialidad defensiva, miedo a los compromisos serios, voluntad de arrasar con lo que sea siempre que sea necesario, afán de mantener abiertas las propias opciones, incomodidad provocada por la dependencia de otros, incapacidad de lealtad o gratitud.

Puede que el narcisista preste más atención a sus necesidades que a las de otros, pero el amor a sí mismo y la exaltación de sí no me parecen sus características más relevantes. Esas cualidades implican una sensación fuerte y estable de «mismidad», mientras que el narcisista experimenta un sentimiento de inautenticidad y vacío interior. Le resulta difícil establecer conexión con el mundo exterior. En su versión más

extrema, su condición se aproxima a la de Kaspar Hauser, el niño alemán criado en solitario confinamiento en el siglo XIX, cuya «relación empobrecida con su medio cultural», según el psicoanalista Alexander Mitscherlich, le dejó la sensación de estar por completo a merced de la vida.

La teoría del narcisismo primario. Añoranza de un estado de éxtasis

Tras la publicación de *La cultura del narcisismo*, seguí trabajando en la teoría psicoanalítica del narcisismo, mientras preparaba un libro, publicado en 1984 con el título de *The Minimal Self* (El yo mínimo), pero empecé a advertir que el concepto mismo de narcisismo tenía implicaciones mucho más vastas que las que había sospechado en primera instancia. Mi inmersión temprana en textos clínicos relativos al «narcisismo secundario» —aquel que «intenta neutralizar el dolor del desengaño amoroso», en palabras del psicoanalista Thomas Freeman, y suprimir la ira del niño contra quienes no responden de inmediato a sus necesidades— me había convencido de que el concepto de narcisismo servía para describir cierto tipo de personalidad que se estaba volviendo muy común en nuestra era. Nuevas lecturas me sugirieron que también describía ciertos rasgos permanentes de la condición humana.

Mi atención pasó del narcisismo secundario al primario, que se refiere a la ilusión infantil de omnipotencia que antecede a la captación de una distinción crucial entre el yo y su entorno. Volviendo al artículo germinal, aunque algo confuso, de Freud «Sobre el narcisismo» (1914), descubrí que él mismo proponía dos concepciones distintas. La primera lo identificaba con el amor a uno mismo, con un repliegue del interés libidinal por el mundo externo, mientras que la segunda parecía dar por sentado un

estado mental que antecedía a cualquier toma de conciencia de objetos ajenos al yo.

Esta preocupación creciente por el narcisismo en su acepción «primaria» —lo comprendí entonces— hizo derivar a Freud hacia su polémica hipótesis del instinto de muerte, mejor descrito como la añoranza de un equilibrio absoluto: el principio del nirvana, como adecuadamente lo denominó. Salvo porque no es un instinto y no busca la muerte, sino la vida eterna, el narcisismo primario corresponde íntimamente a la descripción que Freud propone del instinto de muerte como añoranza de un cese total de la tensión, que parece operar con independencia del «principio del placer» y sigue «un patrón regresivo conducente a la satisfacción total».

El narcisismo así entendido es el anhelo de quedar liberado del anhelo. Es la búsqueda regresiva de esa paz absoluta que varias tradiciones del misticismo postulan como un estado de perfección espiritual. Su desprecio de las exigencias corporales diferencia al narcisismo del egoísmo común o del instinto de supervivencia. La conciencia de la muerte y la determinación de seguir con vida suponen una conciencia de los objetos ajenos al yo. Puesto que el narcisismo no reconoce la existencia separada del yo, no teme a la muerte. Narciso se ahoga en su propio reflejo, sin llegar a entender nunca que eso solo es un reflejo. Lo esencial del cuento no es que Narciso se enamore de sí mismo, sino que no reconoce su propio reflejo porque carece de toda noción de una diferencia entre él mismo y su entorno.

La teoría del narcisismo primario nos permite ver que el dolor de la separación, que empieza con el nacimiento, es la fuente primaria del malestar humano. El infante nace demasiado pronto. Llegamos al mundo brutalmente incapaces de satisfacer nuestras necesidades biológicas y, por ende, por completo dependientes de quienes nos cuidan. La experiencia de desamparo es mucho más dolorosa porque está precedida del goce «oceánico» en la

matriz, como Freud lo denominaba, que pasamos el resto de la vida tratando de recuperar.

El nacimiento pone fin a la ilusión de autosuficiencia narcisista, aunque la mayoría de los padres se las ingenie, durante un tiempo, para recrear algo de la seguridad y el goce del útero, y aunque el propio infante recree la atmósfera de la matriz durmiendo largo tiempo. El recién nacido experimenta por primera vez hambre y separación y se siente en posición desamparada, inferior y dependiente en el mundo, algo muy distinto a la omnipotencia del vientre materno, donde la necesidad y su gratificación se experimentan como proviniendo de una misma fuente. La experiencia reiterada de gratificación y la expectativa de que se repita poco a poco brindan al infante la confianza para tolerar el hambre, la incomodidad y el dolor afectivo. Pero esas mismas experiencias refuerzan, a la vez, una conciencia de separación y desamparo. Dejan en claro que la fuente de nutrición y gratificación es ajena al yo y que la necesidad o el deseo son internos. A medida que el infante aprende a diferenciarse del entorno, empieza a entender que sus propios deseos no controlan el mundo.

El nacimiento prematuro y la dependencia prolongada son hechos dominantes de la psicología humana. «Antes del nacimiento», escribe Béla Grunberger, psicoanalista francés, el infante «vive en un estado permanente y estable de éxtasis», pero su expulsión de la matriz lo obliga a enfrentar «cambios abrumadores, que lo inundan constantemente y destruyen su equilibrio». «Acosado por la excitación», busca restaurar la ilusión perdida de autosuficiencia. En sus fantasías inconscientes, puede que intente aliviar la frustración y el miedo a la separación negándose a reconocer que los adultos de los que depende pueden frustrar y también gratificar sus deseos. Pero los idealiza como fuentes de gratificación inagotables e inequívocas o disocia las aptitudes frustrantes de las que brindan placer.

Las fantasías de esta índole buscan diluir la tensión entre el deseo de fusión y el hecho de la separación, ya sea imaginando una reunión extática e indolora con la madre o, como contrapartida, un estado de completa autosuficiencia que niega cualquier necesidad de los demás. La primera línea de defensa alienta una simbiosis regresiva; la segunda, ilusiones solipsistas de omnipotencia. Ninguna soluciona el problema de la separación; cada una niega su existencia, pura y simplemente, de diverso modo.

La gran esperanza de maduración emocional parece residir, entonces, en un reconocimiento de nuestra necesidad y nuestra dependencia de la gente que, a pesar de ello, sigue siendo distinta de nosotros y rehúsa a someterse a nuestros caprichos. Descansa en un reconocimiento de los demás no como proyección de nuestros deseos, sino como entidades independientes con sus propios deseos. En un sentido más amplio, descansa en la aceptación de nuestros límites. El mundo no existe simplemente para satisfacer nuestros deseos; es un mundo donde podemos encontrar placer o significado una vez que entendemos que otros tienen derecho a esos bienes. El psicoanálisis corrobora la vieja conclusión de índole religiosa de que la única forma de alcanzar la felicidad consiste en aceptar las propias limitaciones, en actitud de gratitud y contrición, y no en intentar anular esas limitaciones o en renegar amargamente de ellas.

Melanie Klein —de todos los psicoanalistas, la más sensible a las implicaciones éticas de la teoría freudiana— argüía que los infantes envidian el poder de la madre para otorgar y quitar la vida y sueñan con apropiárselo. No por casualidad la envidia se considera uno de los siete pecados capitales. En rigor, «se la experimenta a nivel inconsciente como el mayor pecado de todos», según Klein, «porque estropea y daña el objeto bueno que es la fuente de la vida». Klein añadió un importante

refinamiento a la teoría psicoanalítica al diferenciar entre el superyó, que descansa en el temor al castigo, y la conciencia, que deriva del remordimiento, el perdón y la gratitud.

En uno de sus ensayos más relevantes, «Amor, culpa y reparación» (1934), Klein rastrea las actitudes conflictivas con la naturaleza en las emociones conflictivas del infante con su madre. Allí especula que la urgencia exploratoria —la búsqueda de la tierra prometida de la que mana leche y miel— descansa en la necesidad de brindar una reparación a la madre, «de devolver a la madre las cosas buenas de las que el hijo la ha despojado en la fantasía». En la exploración de la naturaleza —que «no necesita expresarse en una exploración física del mundo, sino que puede ampliarse a otros campos, por ejemplo, a cualquier tipo de descubrimiento científico» o a la creación artística—, el deseo de reunión con la madre ya no busca la vía más corta (la incorporación codiciosa de la madre), sino que se desplaza al afán de enmendar. «La relación con la naturaleza, que hace aflorar sentimientos tan intensos de amor, aprecio, admiración y devoción, comparte muchos elementos de las relaciones con la madre, como desde siempre han sabido los poetas». La «lucha con la naturaleza» —en la medida que el impulso exploratorio predomine sobre el espíritu de conquista y sojuzgamiento— «se siente, pues, en parte como una lucha por preservar la naturaleza, porque expresa a la vez el deseo de hacer una reparación (a la madre)».

Una visión faustiana de la tecnología

Estas consideraciones nos sirven para apreciar cómo se elaboran las defensas psicológicas contra la ansiedad de la separación en el ámbito de la cultura. Una forma de negar nuestra dependencia de la naturaleza (de las madres) es inventar tecnologías diseñadas para ser amos del universo. La tecnología, cuando se

la concibe de esa forma, encarna una actitud hacia la naturaleza diametralmente opuesta a la actitud exploratoria de Klein. Expresa una revuelta colectiva contra las limitaciones de la condición humana. Apela a la creencia residual en que podemos someter el mundo a nuestros deseos, enjaezar a la naturaleza según nuestros propósitos y alcanzar un estado de total autosuficiencia. Esta visión faustiana de la tecnología ha sido una fuerza poderosísima en la historia de Occidente, que llega a su clímax con la Revolución Industrial, con sus logros notables de productividad, y con los progresos aún más notables que promete la explosión postindustrial de la era de la información.

La tecnología moderna ha obtenido tan deslumbrantes avances que hoy nos resulta difícil imaginar que exista algún límite para el ingenio humano. El enigma de la vida está a nuestro alcance, según quienes predicen una revolución genética, con lo que podría ser posible mantenernos vivos indefinidamente o, cuando menos, ampliar la expectativa de vida a límites insospechados. Este triunfo inminente sobre la vejez y la muerte, se nos dice, es el homenaje último a la capacidad de la humanidad de manipular su entorno. El movimiento de la prolongevidad encarna las posibilidades utópicas de la tecnología moderna en su forma más pura. A mediados de los años setenta, Albert Rosenfeld, el propagandista fundamental del movimiento, anunciaba que «buena parte de los enigmas fundamentales del proceso de envejecimiento» estarán «resueltos» en el tercer decenio del siglo XXI. August Kinzel, antiguo presidente del Salk Institute, predijo en 1967 que «vamos a atenuar por completo el problema del envejecimiento, de manera que los accidentes serán en lo esencial la única causa de muerte».

En términos psicológicos, el sueño de doblegar la naturaleza es la solución regresiva de nuestra cultura al problema del narcisismo: regresiva porque busca restaurar la ilusión original de omnipotencia y se niega a aceptar los límites de nuestra

autosuficiencia colectiva. En términos religiosos, la revuelta contra la naturaleza es también una revuelta contra Dios; esto es, contra la realidad de nuestra dependencia de fuerzas ajenas a nosotros mismos. La ciencia de la ecología —un ejemplo de una actitud «exploratoria» de la naturaleza, opuesta a la actitud faustiana— no deja ninguna duda acerca de la inevitabilidad de esa dependencia. La ecología nos muestra que la vida del hombre se inscribe dentro de un organismo mayor y que la intervención humana en los procesos naturales tiene consecuencias vastísimas, que siempre serán, hasta cierto punto, incalculables. La naturaleza conserva los ases en su mano. Las mismas tecnologías diseñadas para superar las limitaciones naturales de la comodidad y la libertad humanas pueden acabar arrasando la capa de ozono, creando un efecto invernadero y volviendo inhabitable la Tierra.

El estudio minucioso de las consecuencias de nuestro afán de manipular la naturaleza nos lleva a revalorar nuestra dependencia de ella. Confrontados a esa evidencia, el hecho de que persistan fantasías que auguran la autosuficiencia tecnológica de la especie solo indica que el narcisismo de nuestra cultura es mucho más hondo que el que sugieren ciertos clichés periodísticos, como el «yoísmo». Sin duda, hay una buena cuota de individualismo en la vida contemporánea; pero ese diagnóstico solo araña la superficie del problema.

El gnosticismo del siglo xx y el movimiento *new age*

Pero ni siquiera nuestra confianza tan arraigada y tan injustificada en la tecnología describe por completo la cultura moderna. Falta explicar la coexistencia de esa auténtica idolatría de la tecnología con el resurgimiento de viejas supersticiones, la creencia en la reencarnación y la fascinación por lo oculto y por extrañas formas de espiritualidad asociadas al movimiento *new age*. Nuestro

mundo se caracteriza por la fe en la ciencia y la tecnología y, simultáneamente, por una rebelión generalizada contra la razón. Los mitos y supersticiones arcaicos resurgen en el corazón de las naciones más modernas, más científicamente educadas y más progresistas del orbe. La coexistencia de tecnología avanzada y espiritualidad primitiva nos sugiere que ambas arraigan en condiciones sociales que impiden cada vez más que el individuo acepte la realidad que suponen el pesar, la pérdida, la vejez y la muerte; en suma, el hecho de vivir con limitaciones. Las ansiedades peculiares del mundo moderno parecen haber potenciado antiguos mecanismos de negación.

La espiritualidad *new age*, en no menor grado que el utopismo tecnológico, arraiga en el narcisismo primario. Si la fantasía tecnológica busca restaurar la ilusión infantil de autosuficiencia, el movimiento *new age* busca restaurar la ilusión de la simbiosis, un sentimiento de absoluta unicidad con el mundo. En lugar de soñar con la imposición de la voluntad humana sobre el universo ingobernable de la materia, el movimiento *new age*, que revive temas del antiguo gnosticismo, sencillamente niega la realidad del mundo material. Trata a la materia esencialmente como una ilusión y remueve los obstáculos para la recreación de una sensación primaria de completud y equilibrio: el regreso al nirvana.

Uno de los hechos psicológicos más impactantes de la infancia temprana es, como hemos visto, el descubrimiento de que los afectuosos guardianes de los que el infante depende para vivir son, al mismo tiempo, la fuente de muchas frustraciones infantiles. Los progenitores —y, en particular, la madre— brindan gratificación, pero, como su capacidad es limitada, también infligen al niño, inevitablemente, las primeras experiencias de dolor y pesar; y dolor en su condición de jueces y disciplinadores. La razón por la que al niño le cuesta tanto reconocer la unión de

gratificación y dolor en una misma fuente es que así reconoce su dependencia y sus limitaciones.

La percepción de la naturaleza dual de los padres lleva al descubrimiento de que estos no son meras proyecciones de los deseos infantiles. Una defensa estándar contra este descubrimiento —uno de los mecanismos estándares de la negación— es la escisión de las imágenes paternales en buenas y malas. Las fantasías del niño disocian los aspectos frustrantes y placenteros de los adultos que están a cargo de él. El niño se inventa de este modo imágenes idealizadas del pecho materno, paralelas a imágenes de una autoridad materna o paterna omnipotente, amenazante y destructiva: una vagina voraz, un pene o un pecho castradores.

El dualismo religioso institucionaliza esas defensas primitivas y regresivas, diferenciando rigurosamente las imágenes nutricias y piadosas de las de creación, juicio y castigo. La peculiar versión de ese dualismo conocida como gnosticismo, que floreció en el mundo helénico durante los siglos II, III y IV de nuestra era, llevaba esta negación a su conclusión más radical. Condenaba el universo material como una creación de las potencias oscuras, perversas. El gnosticismo dio forma mitológica —a menudo, una forma muy conmovedora y expresiva— a fantasías que sirven para mantener la ilusión arcaica de unicidad con un mundo absolutamente sensible a nuestros anhelos y deseos. Negaban que un creador benigno diera origen a un mundo donde cabían el sufrimiento y la gratificación y mantuvieron viva la esperanza de un regreso a la condición espiritual en que esas experiencias eran desconocidas. El saber oculto que los gnósticos valoraban tanto, en el que pocas almas, privilegiadas, eran alguna vez iniciadas, era precisamente la ilusión original de omnipotencia; el recuerdo de nuestros orígenes divinos, anterior a nuestro apresamiento en un cuerpo.

Como interpretaban la resurrección de Cristo como un hecho simbólico, los gnósticos rehuían la paradoja cristiana de un Dios sufriente. Incapaces de imaginar una unión del espíritu con la materia, negaban que Jesús fuera en algún sentido humano y lo definieron como un espíritu que se presentaba a la percepción de los hombres bajo la forma ilusoria de un ser humano. Esa «grandiosa mitología», como Hans Jonas la denomina en su estudio histórico *The Gnostic Religion* (La religión gnóstica), intentaba ofrecer una versión definitiva de la creación, según la cual «la existencia humana […] es solo el estigma de una derrota divina». La creación material, incluida la vida de los seres humanos en un cuerpo, representaba el triunfo de las deidades inferiores, diabólicas; la salvación radicaba en el abandono del cuerpo por el espíritu, en la remembranza de su origen celestial, y no (como creían los cristianos) en la conciliación de justicia y belleza en un mundo que incluye el mal.

El movimiento *new age* revivió la teología gnóstica en una versión significativamente adulterada por otras influencias y mezclada con imaginería derivada de la ciencia ficción: los platillos voladores, las intromisiones extraterrestres en la historia del hombre, la fuga de la Tierra hacia un nuevo hogar en el espacio exterior. Lo que en el gnosticismo era a menudo figurativo y metafórico se torna literal entre los escritores *new age* como Ken Wilber, Robert Anton Wilson y Doris Lessing. Los gnósticos del siglo II imaginaban al Salvador como un espíritu que habitaba misteriosamente en una sucesión de organismos humanos, pero sus descendientes del siglo XX lo conciben como un visitante de otro sistema solar. Los gnósticos tempranos intentaban recuperar la memoria del hogar original del hombre sin conferirle una localización precisa, los entusiastas *new age* consideran en forma sumamente literal la idea del cielo: Sirio parece ser actualmente el preferido (véase, entre otros muchos libros, la novela de Lessing *The Sirian Experiments* [Los

experimentos sirianos]). Están convencidos, por otra parte, de que fueron los visitantes del espacio exterior quienes edificaron Stonehenge, las pirámides y las civilizaciones perdidas de Lemuria y Atlantis.

El movimiento *new age* es al gnosticismo lo que el fundamentalismo al cristianismo: una reformulación literal de ideas cuya valía original se apoya en su imaginativa concepción de la vida humana y en la psicología de la experiencia religiosa. Cuando Shirley MacLaine descubre el llamado de Walt Whitman a que el universo sea «juzgado desde la perspectiva de la eternidad», lo asume como una alusión a la inmortalidad del alma y no como el anhelo de que los seres humanos respondan a algún criterio sobrehumano de conducta. De igual modo, atribuye a Heinrich Heine la creencia en la reencarnación, solo porque este se preguntó una vez: «¿Quién podría adivinar qué sastre ha heredado en nuestros días el alma de Platón?».

La espiritualidad *new age* puede adoptar formas extrañas, pero es un rasgo prominente de nuestro paisaje cultural, como el propio fundamentalismo, que se ha desarrollado en forma persistente en estos años. El florecimiento de estos movimientos ha provocado confusión en los supuestos previos de una secularización creciente de la vida moderna. La ciencia no ha desplazado a la religión, como tanta gente esperaba que ocurriera. Ambas parecen haber florecido a la par, a menudo en forma grotescamente exagerada.

Más que ningún otro factor, esta coexistencia de una hiperracionalidad y una revuelta generalizada contra la racionalidad justifica la caracterización de nuestro estilo de vida en el siglo xx como una cultura del narcisismo. Estas formas contradictorias de sensibilidad provienen de una fuente común. Ambas arraigan en los sentimientos de falta de hogar y desplazamiento que afligen a tantos hombres y mujeres de hoy, en su potenciada vulnerabilidad ante el dolor y la privación y en la

palpable contradicción entre la promesa de que pueden «tenerlo todo» y la realidad de sus limitaciones.

La mejor defensa contra los terrores de la existencia es el consuelo doméstico del amor, el trabajo y la vida familiar, que nos vinculan a un mundo independiente de nuestros deseos aunque sensible a nuestras necesidades. A través del amor y el trabajo, como Freud hacía notar en una acotación característicamente mordaz, podemos sustituir el conflicto emocional arrasador por una insatisfacción común y corriente. El amor y el trabajo nos capacitan para explorar un pequeño rincón del universo y llegar a aceptarlo como es. Pero nuestra sociedad actual tiende a devaluar esos pequeños consuelos o bien a esperar demasiado de ellos. Nuestros criterios de lo que es «trabajo creativo y con sentido» son demasiado exaltados como para que puedan sobrevivir al desengaño. Nuestro ideal del «verdadero enamoramiento» deposita en las relaciones íntimas una carga que es imposible sobrellevar. Exigimos demasiado de la vida, y demasiado poco de nosotros mismos.

Nuestra dependencia creciente de tecnologías que nadie parece entender o controlar ha dado pie a sentimientos de impotencia y victimización. Nos parece cada vez más difícil lograr una sensación de continuidad, de permanencia o conexión con el mundo que nos rodea. Las relaciones con los demás son notablemente frágiles; los bienes están hechos para ser utilizados y después tirados; experimentamos la realidad como un medio inestable de imágenes parpadeantes. Todo conspira a favor de soluciones escapistas al problema psicológico de la dependencia, la separación y la individuación y en contra del realismo moral que posibilita que los seres humanos acepten los límites existenciales de su poder y libertad.

Agradecimientos

Pulí algunas de las ideas contenidas en este ensayo en mi correspondencia y diálogos con Michael Rogin y Howard Shevrin, a quienes agradezco su interés y sus valiosas sugerencias. Quiero destacar también mi deuda para con los escritos de Philip Rieff y Russell Jacoby, por su enorme contribución en la aclaración de los tópicos culturales y psicológicos que este libro aborda. Ninguno de ellos es responsable de mis conclusiones, con algunas de las cuales hasta puede que les sea imposible estar de acuerdo.

El manuscrito se benefició claramente de una lectura crítica de mi esposa y de Jeannette Hopkins, quienes en más de una ocasión me ayudaron a sortear formulaciones hechas a la ligera o innecesariamente abstractas. Quiero agradecer, una vez más, a Jean DeGroat, por su gran destreza y paciencia para mecanografiar el material.

Versiones preliminares de este trabajo —aquí reformuladas, hasta eliminar su semejanza con esos ensayos tempranos— aparecieron en *The New York Review* («The narcissist society», 30 de septiembre de 1976; «Planned obsolescence», 28 de octubre de 1976; «The corruption of sports», 28 de abril de 1977; «The siege of the family», 24 de noviembre de 1977); *Partisan Review* («The narcissistic personality of our time», 1977, n.° 1); *Hastings Center Report* («Aging in a culture without future»,

agosto de 1977); *Marxist Perspectives* («The flight from feelings», primavera de 1978); y *Psychology Today* («To be young, rich, and entitled», marzo de 1978).

Índice

Portada
La cultura del narcisismo
Prefacio
I. El movimiento por la apertura de conciencia y la invasión social del «self»
II. La personalidad narcisista de nuestro tiempo
III. Estilos diversos. De Horatio Alger a la prostituta feliz
IV. La trivialidad de la conciencia falsa de sí mismo. Teatralidad de la política y la vida cotidiana
V. La degradación del deporte
VI. La educación y el nuevo analfabetismo
VII. La socialización de la función reproductiva y el colapso de la autoridad
VIII. La evasión del sentimiento. Sociopsicología de la guerra de los sexos
IX. La deteriorada confianza en la regeneración de la vida
X. Un paternalismo sin padre
Posfacio. La cultura del narcisismo al cabo de los años
Agradecimientos
Sobre este libro
Sobre Christopher Lasch
Créditos

La cultura del narcisismo

Cuando se publicó por primera vez «La cultura del narcisismo» en 1979, Christopher Lasch fue aclamado como un "profeta bíblico" (Time). La identificación por parte de Lasch del narcisismo no sólo como una dolencia individual, sino también como una floreciente epidemia social, fue innovadora. Su diagnóstico de la cultura estadounidense es aún más relevante hoy en día, ya que predice la expansión ilimitada del yo narcisista, ansioso y codicioso, en todos los ámbitos de la vida estadounidense.

La cultura del narcisismo ofrece un análisis astuto y urgente de lo que necesitamos saber en estos tiempos difíciles.

En esté clásico, Lasch plantea que la evolución social del siglo xx dio lugar a una estructura de personalidad narcisista, en la que el frágil concepto de sí mismo de los individuos había dado lugar, entre otras cosas, a un miedo al compromiso y a las relaciones duraderas (incluida la religión), a un temor a envejecer (es decir, la "cultura juvenil" de los años sesenta y setenta) y a una admiración ilimitada por la fama y la celebridad (alimentada inicialmente por la industria cinematográfica y fomentada principalmente por la televisión). Afirmaba, además, que este tipo de personalidad se ajustaba a los cambios estructurales en el mundo del trabajo. Con estos desarrollos, acusó, surgió inevitablemente una cierta sensibilidad terapéutica (y, por tanto, dependencia) que, inadvertidamente o no, socavó las antiguas nociones de autoayuda e iniciativa individual. En la década de

1970, incluso las peticiones de "individualismo" eran gritos desesperados y esencialmente.

Crhistopher Lasch. Historiador, moralista y crítico social estadounidense, profesor de historia en la Universidad de Rochester. Trató de utilizar la historia como herramienta para despertar a la sociedad estadounidense de la omnipresencia con la que las principales instituciones, públicas y privadas, estaban erosionando la competencia e independencia de las familias y las comunidades. Lasch se esforzó por crear una crítica social históricamente informada que pudiera enseñar a los estadounidenses a enfrentarse al consumismo desenfrenado, a la proletarización y a lo que él mismo denominó "la cultura del narcisismo". Lasch se licenció en historia en la Universidad de Harvard y obtuvo un máster en historia y un doctorado en la Universidad de Columbia. Enseñó en la Universidad de Iowa y luego fue profesor de historia en la Universidad de Rochester desde 1970 hasta su muerte por cáncer en 1994. Lasch también tuvo un papel público destacado.

Título original: *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations* (1979)

© Del libro: Christopher Lasch
© De la traducción: Jaime Collyer
Edición en ebook: abril de 2023

© Capitán Swing Libros, S. L.
c/ Rafael Finat 58, 2º 4 - 28044 Madrid
Tlf: (+34) 630 022 531
28044 Madrid (España)
contacto@capitanswing.com
www.capitanswing.com

ISBN: 978-84-12620-08-5

Diseño de colección: Filo Estudio - www.filoestudio.com
Corrección ortotipográfica: Victoria Parra Ortiz
Composición digital: leerendigital.com

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.